Comandă de stat.

Preţul cu amănuntul este cel imprimat pe copertă.

ANDRÉ VAUCHEZ.

La spiritualité du Moyen Âge occidental unr-xn* siccie

© 1975, Presses Universitaires de France

Toate drepturile asupra prezentei edilii în limba română sunt rezcivate Editurii Meridiane.

ISBN 973 – 33 – 0270 – 8

ANDRÉ VAUCHEZ

SPIRITUALITATEA

EVULUI MEDIU

OCCIDENTAL

secolele VIII-XII

Traducere de Doina Marian şi Daniel Barbu Postfaţă de Daniel Barbu

EDITURA MERIDIANE 1994

Pe copertă:

Codex Aureus, sec. IX, f. 18 (Biblioteca Batthyâncum, Alba Iulia)

Coperta şi macheta colecţiei: ROMEO UDERIS

Introducere

Ce înseamnă, la drept vorbind, „spiritualitatea”? La începutul acestei lucrări se cuvine să definim cât se poate de clar o noţiune care, de la o epocă la alta şi de la autor la autor, îmbracă accepţiuni foarte diferite. Evul Mediu n-a cunoscut această noţiune, mulţumindu-se să facă distincţie între *doctrina*, aspectul dogmatic şi normativ al credinţei, şi *disciplina*, practica credinţei, de obicei în cadrul unei reguli religioase. Cuvântul *spiritiialitas*, pe care-l întâlnim uneori în textele filosofice începând cu secolul al XII-lea, nu are un conţinut religios specific: el desemnează calitatea a ceea ce este spiritual, adică independent de materie. De fapt, spiritualitatea este un concept modern, folosit numai începând cu secolul al XIX-lea. La cei mai mulţi dintre autori, el exprimă dimensiunea religioasă a vierii interioare şi implică o ştiinţă a ascezei care conduce, prin mistică, la instaurarea unei relaţii personale cu

Dumnezeu. Atunci când o asemenea experienţă trece, după ce a primit o formulare sistematică, de la maestru la discipoli, se vorbeşte despre curente spirituale sau şcoli de spiritualitate. Se distinge astfel, în mod tradiţional, o spiritualitate franciscană, una ignatiană etc.

N-am socotit necesar să urmăm această definiţie care nu are o semnificaţie prea mare pentru epocile anterioare veacului al XIII-lea. Dacă am fi făcut-o, ar fi trebuit să ne limităm la studiul unui grup foarte restrâns, ce coincide aproximativ cu elita monastică. Într-adevăr, numai în pacea claustrurilor – cel puţin a unora dintre ele, căci nu în toate au strălucit meditaţia şi reculegerea – a putut înflori, din secolul al VIII-lea până în cel de-al XII-lea, o viaţă spirituală intensă, axată pe căutarea contemplaţiei şi exprimată de tratate ascetice sau de comentarii biblice. Dar istoria spiritualităţii nu se poate mărgini să întocmească inventarul şi să analizeze lucrările în care a fost transcrisă experienţa interioară a călugărilor. Alături de spiritualitatea explicită a clerului şi monahilor, formulată în scris, există, după părerea noastră, şi o alta, care a lăsat puţine urme la nivelul textelor, dar a cărei realitate o putem constata pe baza altor mijloace de expresie: gesturi, cântece, reprezentări iconografice etc. Din această perspectivă, spiritualitatea nu mai poate fi privită ca un sistem. codificant de reguli de viaţă interioară, ci ca o relaţie între anumite aspecte ale Misterului creştin puse în valoare într-o epocă dată şi unele practici (rituri, rugăciuni, devoţiuni) privilegiate în raport cu altele posibile înlăuntrul vieţii creştine. Sfânta Scriptură vehiculează atâtea elemente diverse, încât fiecare civilizaţie se vede constrânsă să opereze o alegere, în funcţie de nivelul său de cultură şi de nevoile sale specifice. Desigur, aceste variaţii se situează întotdeauna în interiorul anumitor limite impuse de datele fundamentale ale Revelaţiei şi de către Tradiţie, limite ce nu pot fi depăşite decât cu riscul de a cădea în erezie. Dar în Evul Mediu, epocă în care coeziunea dogmatică nu era încă bine asigurată în toate domeniile şi în care o prăpastie

adâncă despărţea elita învăţaţilor de masele inculte, se putea găsi loc, chiar în sânul ortodoxiei, pentru diverse moduri de a interpreta şi de a trăi mesajul creştin; se găsea loc, cu alte cuvinte, pentru diferite spiritualităţi. Vom încerca, în această carte, să le urmărim istoria formării, Coexistenţa uneori anevoioasă precum şi succesiunea lor în timp. Rigorile impuse de prezentarea istorică a acestor" fenomene religioase ne-au determinat, în chip inevitabil, să punem accentul pe mutaţii. Să nu pierdem însă din vedere că apariţia unei noi spiritualităţi nu a dus decât foarte rar la dispariţia celei care a dominat perioada anterioară: înflorirea abaţiei de la Câteaux nu a împiedicat-o pe cea de la Cluny să-şi urmeze

propriul drum. A aşezat-o, pur şi simplu, pe un plan secundar.

Această definiţie a spiritualităţii, ca unitate dinamică între conţinutul unei credinţe şi felul în care aceasta este – trăită de oameni în anumite condicii istorice, ne determină să acordăm laicilor un loc însemnat. Nu pentru a ne supune modei sau a minimaliza *a priori* rolul şi influenta clerului. Până foarte recent, atenţia fiind îndreptată în chip prea exclusiv asupra acestuia din urmă, ni s-a părut un act de echitate şi de conformitate cu obiectivitatea istorică să scoatem în relief originalitatea spiritualităţii populare. Deşi acest concept nu este lipsit de ambiguitate, suscitând încă controverse în rândul specialiştilor1, el rămâne totuşi valabil la un nivel foarte general. Vom avea prilejul să constatăm, în cursul acestei lucrări şi în urma altor istorici care s-au ocupat de perioade diferite, că cei umili au integrat în experienţa lor religioasă – personală şi colectivă, atât elemente provenind din religia propovăduită oficial cât şi elemente oferite de mentalitatea comună a mediului şi vremii lor, marcată de reprezentări şi credinţe străine creştinismului. Incapabili de abstractizare, laicii s-au lăsat furaţi de tendinţa de a transpune în registrul emotivităţii misterele fundamentale ale credinţei. Ar trebui atunci să conchidem că religia populară nu este decât un

ansamblu incoerent de practici şi devoţiuni? Nu credem. Analfabeţii, care au constituit Imensa majoritate a credincioşilor între secolele al VIII-lea şi al XII-lea, au avut o concepţie despre Dumnezeu şi despre relaţia omului cu divinitatea ce merită cu adevărat numele de spiritualitate. Mai mult decât asupra doctrinelor şi şcolilor duhovniceşti, care au făcut deja obiectul unor studii aprofundate2, ne vom apleca mai degrabă asupra impactului pe care mesajul creştin l-a avut asupra spiritului şi comportamentului marelui număr. Cu alte cuvinte „ne vom strădui să dăm jos istoria spiritualităţii de pe culmile pe care s-a complăcut adesea să locuiască, pentru a o însera istoriei sociale şi culturale a Occidentului medieval.

I

Geneza spiritualităţii medievale

(*secolul al VIII-lea – începjjulal secolului al X-lea*)

Mai mult decât în domeniul istoriei politice sau economice, este foarte greu de spus, în ceea ce priveşte viaţa spirituală, când sfârşeşte Antichitatea şi când începe Evul Mediu. Există numeroase elemente care ne îndeamnă, totuşi, să credem că trecerea de la un tip de religiozitate la altul s-a petrecut destul de (irziu. Într-adevăr, moştenirea culturală a creştinismului a fost, cel puţin într-o primă etapă, asumată în esenţa ei de către regatele barbare care s-au ridicat pe ruinele Imperiului roman; uneori, această moştenire a fost chiar îmbogăţită, aşa cum se constată în Spania vizigotă. Pe de altă parte, avântul monahismului – considerat adesea drept un fenomen propriu-zis medieval – se înscrie de fapt în prelungirea curentelor ascetice ale veacului al IV-lea, a căror sinteză trăită a fost realizată, în Galia, de către Sfântul Martin. Nu este atunci normal ca, în istoria unei religii pentru care perioada originilor constituia referinţa obligatorie şi norma ideală, continuitatea să prevaleze multă vreme asupra schimbării?

Mai sunt şi alte motive care ne-au îndemnat să alegem începutul secolului al VIII-lea ca punct de plecare al acestui studiu asupra spiritualităţii medievale. Pentru a putea vorbi de viaţă spirituală, trebuie să existe mai întâi

nu numai o adeziune formală la un corp de doctrine, dar şi o pătrundere a indivizilor şi societăţilor de către credinţele religioase pe care le practică, proces care cere timp. Or, în majoritatea zonelor rurale ale Occidentului, cu excepţia domeniului mediteranean, convertirea populaţiei la credinţa creştină nu s-a încheiat decât în jurul anilor ’700. Ea a fost chiar mai târzie în anumite regiuni ale Germaniei, unde păgânismul a supravieţuit până în epoca lui Carol cel Mare. În ansamblu, abia în secolul al VIII-lea a reuşit creştinismul să devină religia Occidentului.

Acesta a cunoscut, în secolul al VIII-lea, primele încercări de edificare a unei societăţi creştine. investiri, prin încoronare, cu o putere supranaturală, suveranii carolingient s-au socotit responsabili de mântuirea poporului lor şi au pretins să îndrume Biserica cu acelaşi titlu cu care administrau societatea profană. Carol cel Mare, care a împins aceste prinpipii până la ultimele lor consecinţe, a apărut în ochii contemporanilor săi asemeni unui „nou Constantin”, restaurator al Imperiului creştin. Dar aici, ca şi în alte domenii, artizanii renaşterii carolingiene, străduindu-se să se reîntoarcă în albia tradiţiei, nu s-au putut împiedica să nu aducă inovaţii considerabile, într-atât lumea în care trăiau se diferenţiasc de cea care dăduse naştere tradiţiei. Acţiunea lor de restabilire a credinţei creştine în toată splendoarea ei antică a condus, în cele din urmă, la triumful unei spiritualităţi foarte îndepărtate de cea a Părinţilor Bisericii şi ale cărei trăsături le vom studia în continuare.

1. ÎNTOARCEREA LA VECHIUL TESTAMENT

În fiecare etapă din viaţa Bisericii, creştinii au operat o alegere în sânul vastei moşteniri biblice, manifestând o predilecţie specială pentru acele episoade sau figuri ce răspundeau, mai bine decât altele, aspiraţiilor lor. Evul Mediu timpuriu a fost cu deosebire atras de către Vechiul Testament, mai bine acordat cu starea societăţii şi mentalităţilor vremii decât cel Nou. Nu este, desigur, o întâmplare că, într-unul din rarele mozaicuri de epocă ce ne-au parvenit – cel de la Germigny-des-Prés, Dumnezeu es

reprezentat sub forma Tabernacolului Alianţei. Într-un Occident creştinat doar superficial, pe care o putere centralizatoare Undea să-l unifice cu ajutorul clerului, Ierusalimul regilor şi marilor preoţi nu putea să nu exercite o fascinaţie deosebită. Chiar şi Biserica acelei vremi pare preocupată mai ales să întrupeze şi să stabilizeze, încercând să realizeze pe pământ Cetatea lui Dumnezeu. În îndeplinirea acestui obiectiv, ea a găsit sprijinul autorităţii laice; suveranii au dat putere de lege decretelor bisericeşti care, în epoca precedentă, rămâneau adesea literă moartă, în absenta bracului secular care să le aplice. Astfel, în 755, Pepin a reluat într-un capitular deciziile Conciliului din Ver privitoare la obligativitatea repausului duminical. La fel stau lucrurile şi pentru dijma datorată clerului, impusă ca obligatorie de către carolingient. În schimb. Biserica se ruga pentru rege, îi furniza o parte din cadrele administratei şi contribuia la asigurarea loialităţii supuşilor prin sacralizarea jurământului care, începând cu Carol cel Mare, devine baza instituţiilor politice.

Din această conformare a creştinătăţii Evului Mediu timpuriu la vechiul Israel, istoricii n-au reţinut adesea decât aspectele cele mai spectaculoase: Carol cel Mare calificat drept „David” sau „Nou Iosua”, ori ungerea conferită de mâinile episcopilor regilor occidentali – Wamba la Toledo în 672, Pepin în 751, Egfrid în Anglia în 787 – transformaţi astfel în succesori ai lui Saul şi Solomon; Dar influenţa Vechiului Testament a marcat încă şi mai profund mentalităţile religioase şi viaţa spirituală3. Odată cu epoca carolingiană, creştinismul devine o chestiune de practică exterioară şi de supunere faţă de un set de precepte. Evanghelia a eliberat omul din sclavia Legii, spunea Sfântul Pavel. Numai că acest ideal de libertate spirituală a rămas inaccesibil popoarelor barbare a căror instalare pe ruinele Imperiului roman a constituit, potrivit lui Focillon, „o invazie a preistoriei în istorie”. În contact cu aceste popoare şi pe măsură ce pătrundea în profunzimea zonelor rurale, credinţa creştină risca să se

degradeze sub acţiunea

10

practicilor superstiţioase. Din această perspectivă, a<obliga poporul celor botezaşi să trăiască din nou sub lege, prin restabilirea rigorilor vetero-testamentare, poate părea, în mod paradoxal, un progres spiritual.

La drept vorbind, procesul începuse cu două secole mai devreme, în sânul creştinătăţii celtice, unde Biserica preconizase o imitare literală a instituţiilor şi dispoziţiilor legale ale Vechiului Testament, impunând credincioşilor o supunere respectuoasă faţă de cler, iar acestuia din urmă ascultarea faţă de superiorii ierarhici. Sub influenţa călugărilor „scoţieni”, multe practici iudaizante au fost introduse ulterior pe continent, „de exemplu asimilareaduminicii cu Sabatul şi obligativitatea legală a dijmei. Impactul Legii vechi a fost mai ales în domeniul moralei sexuale, unde numeroase precepte din Levitic au fost repuse în vigoare: impuritatea femeii lehuze, exclusă din Biserică până la ceremonia curăţirii, abţinerea de la relaţiile conjugale în anumite perioade ale anului liturgic, poluţia nocturnă supusă la severe penitenţe etc. Cea mai mare parte a acestor interdicţii şi sancţiuni va rămâne în vigoare până în secolul al XIII-lea, ceea ce ne arată cât de adânc au marcat conştiinţa morală a oamenilor Evului Mediu.

În epoca carolingiană, practica religioasă e mai puţin expresia unei adeziuni interioare cât o îndatorire de ordin social. Dacă anumiţi clerici, precum Alcuin în momentul creştinării silite a saxonilor, reafirmă doctrina tradiţională a libertăţii actului de credinţă, laicii – Carol cel Mare în primul rând – n-au avut niciun scrupul atunci când au pus în practică, în chipul cel mai brutal, maxima Conipeffe *intrare*. S-a ajuns astfel la ideea că toţi supuşii împăratului creştin – cu excepţia grupului restrâns al evreilor – trebuie să se închine aceluiaşi Dumnezeu ca şâel, prin simplul fapt că se află sub stăpânirea sa. Această concepţie administrativă asupra religiei nu justifică numai convertirile forţate; ea legitimează şi uzul constrângerii

fizice de către puterea laică în vederea reprimării schismelor şi ereziilor. Într-adevăr, credinţa este considerată.

11

Înainte de toate, ca un depozit pe care suveranul are datoria să-l păstreze şi să-l transmită în întregul său. Astfel, îl vedem pe Carol cel Mare convocând şi prezidând sinoade pentru elucidarea unor puncte de doctrină, ca purcederea Sfântului Duh sau cultul imaginilor, şi înmulţind, în *Acimonilio generalis* din 789, prescripţiile şi îndemnurile privitoare la viaţa religioasă a clerului şi laicilor.

În acest climat spiritual în care Biserica se găsea asimilată „poporului lui Dumnezeu” din Biblie, chiar concepţia asupra sacerdoţiului a fost puternic influenţată de modelul ritului mozaic. Om al rugăciunii şi al jertfei, mai mult decât al predicaţiei şi mărturiei, preotul carolingian se înrudeşte cu levitul. În ochii credincioşilor, el apare ca un specialist al sacrului, care se deosebeşte de cei din jur prin cunoaşterea ritului şi a formulelor potrivite. Însăşi evoluţia sacramentului preoţiei traduce cu fidelitate această tendinţă de a-l separa de popor pe slujitorii cultului. Conferit cândva printr-o simplă punere a mâinilor, sacerdotul e însoţit acum de o ungere ce-l transformă pe preot în uns al Domnului, potrivit ritualului descris în *Cartea Numerelor* (III, 3). Carolingienii au favorizat această tendinţă a clerului de a forma o castă sacerdotală, separată de restul poporului prin funcţie şi statut. Instituind monarhia episcopală – câte un episcop rezident pentru fiecare dieceză, câte un arhiepiscop mitropolit pentru fiecare provincie – şi biserica teritorială – adică îndatorirea credincioşilor de a practica în cadrul propriei lor parohii – ei au contribuit la sporirea coeziunii corpului clerical. Odată sedentarizat şi ierarhizat, clerul a fost înzestrat cu privilegii juridice. Bisericile nu-constituiau oare, la rândul lor, spaţii sacre în care cei ce se refugiau se bucurau de dreptul de azil, recunoscut de legile civile începând cu secolul al VII-lea? Clerul care deservea aceste

biserici beneficia şi el de privilegiul forului, care-l sustrăgea, atât persoana cât şi bunurile, de sub jurisdicţia laică, precum şi de dijme care-i asigurau atât propria întreţinere cât şi pe cea a săracilor.

12

2. O CIVILIZAŢIE A LITURGHIEI

Înţelegem mai bine această evoluţie atunci când ne gândim la importanţa funcţiei culturale în sânul creştinismului, în cursul Evului Mediu timpuriu. Epoca carolingiană a fost calificată drept „civilizaţie a liturghiei ” 1. Formula este exactă dacă avem în vedere că religia se identifică atunci cu cultul adus lui Dumnezeu de către slujitorii acestuia care erau preoţii. Credincioşii au obligaţia morală şi legală de a asista la acest cult. Nici chiar monahismul nu este scutit: sub influenţa lui Benedict de Aniana, viaţa liturgică câştigă un loc considerabi1 în traiul călugărilor, în defavoarea activităţilor apostolice, atât de importante pe vremea sfinţilor Colomban şi Bonifaciu.

Mai rămâne de văzut care a fost spiritul acestei liturghii, în afara mănăstirilor, ea pare să fi încetat să mai fie expresia comunitară a poporului aflat în rugăciune, pentru a deveni, în ochii credincioşilor, o colecţie de rituri de pe urma cărora se poate obţine un folos. Ritualismul reprezintă, într-adevăr, o trăsătură marcantă a vieţii religioase din această epocă. împăratul dă exemplu, insistind, în diverse capitulare, asupra necesităţii ca preoţii să aibă la dispoziţie texte liturgice corecte; ei trebuie să vegheze atent şi la curăţenia vaselor sacre. În concepţia împăratului, pentru ca cultul divin să-şi producă efectele salutare, de care beneficiau atât indivizii cât şi întreaga comunitate, ritul trebuia scrupulos respectat. Şi aici influenţa Vechiului Testament se face puternic simţită: sacramentaliile secolului al VIII-lea se îmbogăţesc cu noi. celebrări inspirate direct din *Cartea Exodului*, ca cele care însoţesc consacrarea bisericilor – somptuos ritual marcat de numeroase stropiri cu apă sfinţită şi cădelniţări – sau ungerea regală.

În cadrul liturghiei propriu-zise, dimensiunea eclezială a jertfei trece pe planul al doilea. Individualismul este, de altfel, una din componentele fundamentale ale climatului religios al epocii: el se manifestă la preoţii care încep să

13

celebreze liturghii private, fără asistenţă, sau liturghii votive, legate de o anume intenţie. În ceea ce-i priveşte pe laici, ei nu mai joacă un rol activ în cult din momentul în care acesta a devenit apanajul specialiştilor.

Cântarea liturgică capătă un loc tot mai important în cadrul slujbelor: din pricina gradului său de dificultate, ea nu mai putea fi executată decât de cantori formaţi la şcolile catedralelor sau în mănăstiri. Adoptarea cântării gregoriene – sau romane – sub influenta lui Carol cel Mare, prin introducerea în numeroase regiuni a unui mod de expresie străin de liturghia locală, a făcut încă şi mai anevoioasă participarea credincioşilor la slujbă. Evoluţia ulterioară a cântării religioase s-a făcut în sensul unei complicări cresc înde, mai ales prin apariţia polifoniei (mai întâi cu două voci} în veacul al X-lea, în abaţiile de la Sankt Gali şi Saint Amand. Însăşi dispoziţia interioară a bisericilor era de natură să favorizeze pasivitatea credincioşilor: ei stau în picioare în navă, separaţi de sanctuar prin cancel şi de altar prin corurile de clerici ce psalmodiază în *Schola canlorum*. Celebrantul le întoarce spatele şi se adresează lui Dumnezeu în numele lor. Preotul, care oferea până atunci jertfa euharistică cu aceste cuvinte: *„qui Libi ojferunt hoc sacrificium laudis”*, simte nevoia, odată cu secolul al VIII-lea, să adauge formula: *„vei pro quojus libi oJŢerimus”*. Ceea ce traduce exact prăpastia deschisă între cler şi credincioşi. „Prezenţi fizic la un spectacol uneori strălucitor, cel mai adesea cenuşiu, al cărui sens le rămâne aproape necunoscut, nedeprinşi cu rugăciunea personală, rareori poftiţi să se roage în comun, laicii se plictisesc la o liturghie la care nu reuşesc să participe” 5.

Faptul că latina continuă să fie limb-a liturghiei a

contribuit în egală măsură la înstrăinarea credincioşilor. Pare uimitor că, până şi în regiunile în care cvasitotalitatea populaţiei întrebuinţa idiomuri germanice, limba vulgara nu a reuşit să se impună la nivelul cultului, după exemplul pe care-l dădeau în aceeaşi epocă ţările slave creştinate de Bizanţ. Fiind singura limbă scrisă, deci singura ce putea fi utilizată în liturghie, latina se bucura de un

14

prestigiu fără egal. Pe de altă parte, clerul carolingian, fascinat de Roma şi de cultura acesteia, şi-a îndreptat toate eforturile literare spre restaurarea unei latine corecte şi spre reintroducerea formelor clasice. Traducerea *Vulgatei* în limbile romanice sau germanice părea, în acelaşi timp, un sacrilegiu şi o întreprindere inutilă, din moment ce, oricum, foarte puţini laici ştiau să citească. Rezultatul a fost transformarea limbii de cult într-un privilegiu exclusiv al clerului şi a liturghiei într-un fel de disciplină secretă.

Mai gravă încă, şi plină de consecinţe, a fost noua concepţie asupra jertfei care începe să se impună. Aşa cum a arătat J.A. Jungmann6, liturghia carolingiană este mai puţin o jertfă de laudă şi mulţumire a credincioşilor, rit un dar făcut oamenilor de Dumnezeu, dar coborât din cer pe pământ. Momentul acestei veniri se situează în timpul canonului, recitat de acum înainte în şoaptă, ca pentru a sublinia aspectul tainic al transformării pâinii şi vinului. Evoluţia riturilor contribuie şi ea la estomparea raportului dintre sacrament şi via – a cotidiană. Începând cu secolul al VIII-lea, pâinea dospită folosită la împărtăşanie este înlocuită de ostiile albe şi rotunde făcute din pâine azimă, în timp ce vinul consacrat este distribuit credincioşilor numai în anumite ocazii. Nu se mai practică frângerea plinii, iar ofrandele credincioşilor se reduc la câteva monede, împărtăşania nu mai este primită în mâini, ci în gură, *de* către credincioşii îngenuncheaţi în faţa sanctuarului. Această grijă de a elimina orice dimensiune realistă şi concretă a sacramentului altarului este şi mai mult accentuată de unii mari prelaţi carolingieni.

Îndeosebi Amalaire, autor al unui important tratat liturgic intitulat *De ecclesiaslicis oJŢiciis*, conferă liturghiei o inteqiretare simbolică: fazele succesive ale ceremoniei, ornatele celebrantului, instrumentele cultului evocă fiecare diverse episoade biblice, în virtutea unei subtile analogii. Din această perspectivă, ansamblul Sfintei Jertfe devine un soi de alegorie comemorativă a vieţii lui Iisus. Deşi concepţiile lui Amalaire au fost condamnate de către sinodul de la Quierzy din 838, ele au sfârşit prin a se impune, şi vor

15

prevala de-a lungul celei mai mari părţi a Evului Mediu.

Primirea trupului lui Christos în cursul celebrărilor euharistice parc să fi fost destul de puţin frecventă. Sfiritul Bonifaciu, în secolul al VIII-lea, recomanda cuminecarea la marile ocazii, adică cu prilejul marilor sărbători ale ciclului liturgic: Crăciun, Paşte, Rusalii. În acelaşi timp, el îi pune în gardă pe credincioşi cu privire la împărtăşaniile luate cu nevrednicie. Or, acest din urmă sfat pare să fi fost mult mai ascultat decât primul. Atunci când Ambrosie Au ptert enumera datoriile laicilor, el vorbeşte despre post, mortificări şi pomeni, dar nu menţionează împărtăşania. Când aceasta, totuşi, are loc, ea pare să fie un contact mai degrabă magic decât spiritual cu divinitatea. Pentru credincioşi, împărtăşania nu era oare un fel de gaj încredinţat de divinitatea misterioasă şi înfricoşătoare în numele căreia sfinţii făceau minuni? Chiar şi în secolul al XI-lea vom vedea ţărani însuşindu-şi ostii consacrate şi îngropându-le în pământ pentru a-i spori fertilitatea. Asemenea practici, ca şi altele similare, pomenite de penitenţialele vremii, explică fără îndoială reticenţele clerului şi puţina lui grabă de a-i împărtăşi pe credincioşi.

3. MORALISMUL CAROLINGIAN

Cu toate acestea, numai dintr-o perspectivă deformată am putea reduce religiozitatea epocii carolingiene la un pur ritualism. Această credinţă nu prea Interiorizată căuta să se exprime pe alte registre, încerca

îndeosebi să se împlinească în opere. E. Delaruelle a subliniat cândva valoarea pozitivă a „moralismului carolinglan” care se străduia să-i facă pe Indivizi’s. a conştientizeze exigenţele etice ale creştinismului, introducând, în special în domeniul politic, prin intermediul ideologiei imperiale, noţiunile de dreptate şi de virtute7. Regele merovingian fusese. Într-adevăr, un despot a cărui putere se întemeia pe dreptul naşterii şi al sângelui. Arbitrarul său nu era limitat decât de războiul civil, asasinat şi de frica superstiţioasă de Dumnezeu şi de sfinţi. Suveranul carolingian, din pricina rolului pe care-l joacă în Biserică şi în societate, apare ca un veritabil păstor, însărcinat cu administrarea sufletelor. Această nouă concepţie asupra funcţiei regale este consecinţa ungerii. Aceasta îi dă principelui un prestigiu de ordin supranatural, însă episcopii care-i conferă oncţiunea au de acum înainte o mare influentă asupra lui. Nu e o prea mare distanţă între regalitatea „sacră” şi concepţia ministerială asupra autorităţii laice, potrivit căreia misiunea suveranului este aceea de a pune structurile statului în slujba Bisericii. Ultimii regi vizigoţi trăiseră această amară experienţă în ajunul cuceririi arabe a Spaniei. Acelaşi fenomen s-a reprodus în imperiul carolingian, odată cu domnia lui Ludovic cel Pios care, la Saint Médard de Soissons, în 833, a fost nevoit, sub presiunea episcopilor şi a baronilor, să se supună penitentei publice, pentru a-şi fi încălcat datoriile faţă de fiii săi. Într-adevăr, principele este judecat mai ales după buna sa purtare, ce trebuie să constituie un model pentru supuşi. Biserica îi poate retrage regelui sprijinul, dacă socoteşte că el a devenit nedemn. Cu cât slăbeşte autoritatea suveranilor carolingleni, cu atât mai mult prelaţii, ca arhiepiscopul Hinemar de Reims, se arată mai exigenţi şi nu pierd nicio ocazie de a le reaminti care sunt datoriile lor.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru principii şi baronii din anturajul regelui. Pentru uzul acestei înalte aristocraţii, clerul a redactat în secolul al IX-lea un număr de *Specula Principis* (Sfaturi către principi), în care

exigenţele morale ocupă un loc însemnat. Accentul cade, îndeosebi, pe importanţa împlinirii datoriei faţă de starea în care se află: cei „puternici” [*polenles*] sunt invitaţi să-şi pună forţa economică şi militară în serviciul idealului creştin, s-o folosească în favoarea Bisericii şi a celor slabi. Aceste scrieri par să fi avut un oarecare răsunet, cel puţin în mediul cărora le erau destinate. Mărturie şi au acele tratate de viaţă spirituală şi de edificare creştină scrise de aristocraţii înşişi, precum *Manualul* redactat către 843 de

17

Dhuoda, soţia marchizului Bernard de Septtmania, în folosul fiului său8. Această femeie evlavioasă înfăţişează viaţa creştină ca o luptă continuă: la capătul unor bătălii lungi şi pline de pericole, purtate împotriva viciilor, sufletul vircă cele cincisprezece trepte ale desăvârşirii şi biruieşte răul prin penitenţă, rugăciune şi pomeni. Acestea din urină sunt, pentru cei puternici, o obligaţie strictă, ce le asigură recunoştinţa săracilor, datori să se roage lui Dumnezeu pentru binefăcătorii lor.

Tratatele de acest fel nu puteau însă să ridice nivelul religios al societăţii în ansamblul ei. Marea majoritate a laicilor era foarte puţin preocupată de această literatură inspirată de codurile de viaţă spirituală compuse pentru clerici. Acest lucru l-a înţeles unul din cele mai luminate spirite ale vremii, episcopul Jonas de Orléans, autor al unei lucrări intitulate *De institutione laicali* (către 830) şi în care a încercat să ofere credincioşilor – mal cu seamă celor căsătoriţi – o învăţătură adaptată stării lor. Găsim aici interesante dezvoltări privitoare la sfinţenia căsătoriei şi morala conjugală, la ministeriul pastoral propriu capilor de familie. Dar originalitatea acestui tratat rezidă mai puţin în conţinutul său, cât în obiectivele urmărite. Jonas de Orléans a căutat să pună bazele unui *ordo laiconun*, adică ale unei forme de viaţă creştină la îndemâna credincioşilor, comparabilă cu cea pe care Biserica şi puterea civilă o propuneau spre adoptare clerului. Într-adevăr, de la sfârşitul secolului al VIII-lea, acesta din urmă era invitat să se transforme într-un *ordo canonicus*, urmând regula

Sfântului Chrodegang (f766). Obligându-i pe clerici să practice viaţa comună, regula implica atât asiduitatea participării la slujbe, cât şi înfrânarea. În acelaşi mod, carolingienil se străduiseră să reformeze monahismul, impunând stabilitatea călugărilor şi uniformizând rigorile în sânul unui *ordo monasticus* organizat după regula Simţului Benedict. Ideea de a extinde şi în domeniul laic beneficiul unui stil de viaţă regulat era originală, dar fără îndoială prea îndrăzneaţă pentru epocă. Dacă Biserica izbutise să determine puterea să interzică divorţul şi incestul, ea a

18

eşuat în eforturile sale de moralizare a vieţii sexuale a laicilor şi nu a putut pune capăt răpirilor şi concubinajului. Cu toate acestea, în ansamblu, moralismul carolingian a avut efecte pozitive pe plan spiritual, în măsura în care a pus în valoare exigenţele etice ale credinţei creştine şi necesitatea de a le întrupa în comportamente.

Aceeaşi preocupare fundamentală a inspirat transformările suferite de sacramentul penitenţei. Cu începere din secolul al VII-lea, călugării irlandezi şi „scoţieni” difuzaseră pe continent sistemul tarifelor penitenţiale care rupea cu disciplina antică. Într-adevăr, în primele secole creştine, procesul peni tenţial era public şi comunitar: penitentvil trebuia să se înfăţişeze episcopului la începutul Postului Mare pentru a fi reconciliat de acesta, în Joia Sfântă, în faţa adunării ecleziale, la capătul unor ceremonii solemne şi complexe. Pe de altă parte, nefiind primit la penitenţă decât o singură dată în viaţă, păcătosul rămânea până la moarte supus unor interdicţii numeroase, ce-l excludeau mai ales de la viaţa conjugală şi socială. În noua disciplină, în schimb, sacramentul era reiterat ori de câte ori credinciosul socotea necesar. Era suficient ca el să se au” reseze unui simplu preot, ba chiar, în caz de nevoie, şi unui laic. Păcatul era iertat după îndeplinirea pedepselor impuse de duhovnic, potrivit unul tarif prevăzut de cărţile numite „penitenţialet întregul proces rămânea secret şi

strict privat, Biserica intervenind doar prin persoana preotului. Acest nou obicei eră foarte bine adaptat spiritelor familiarizate de multă vreme cu ideea unei compensaţii – wergeld sau amendă – a cărei valoare era fixată de un tribunal, ca reparaţie pentru sângele vărsat. Ierarhia ecleziastică a încercat să se opună acestei transformări a sacramentului şi să restabilească, în toată rigoarea lor, regulile antice; ea n-a reuşit, în epoca carolingiană, decât să disocieze greşelile publice – pentru care se cerea o penitenţă publică – de păcatele comise în taină, pentru care admite penitenţa privată după sisterfml tarifar9.

Nu e greu de explicat succesul repurtat de noile forme: credincioşii, trăind prost şi rugându-se puţin, erau striviţi

19

de un sentiment de culpabilitate, de care nu sperau să se elibereze decât în ceasul morgii. De aceea, au primit cu bucurie posibilitatea de a obţine dezlegarea ori de câte ori doreau, prin mărturisire şi ispăşirea greşelilor. Totuşi, penitentele prevăzute în manuale erau prea grele; ele fuseseră fixate de către călugării celţi în funcţie de un popor încă păgân căruia visau să-i impună un ideal ascetic. De unde pedepsele comportând un număr impresionant de luni – când nu era vorba de ani – de post şi mortificări. În ciuda epurărilor la care au fost supuse aceste texte în epoca carolingiană – despre care mărturiseşte, de pildă, penitenţialul episcopului Halitgar de Cambrai – pedepsele rămân severe, adesea prea severe pentru un om obişnuit. De aici practica, foarte frecventă începând cu secolul al VIII-lea, a răscumpărării penitentelor canonice prin opere de substituire mai uşor de împlinit şi chiar, la sfârşitul veacului al IX-lea, prin amenzi sau daruri în bani, admise pentru prima dată în 895, la sinodul de la Tribur. Limitat mai întâi la anumite păcate, acest obicei a sfârşit prin a le include pe toate. Evoluţie semnificativă, în măsura în care implică o presiune constantă a laicilor asupra clerului, în vederea unui acces mai facil la dezlegarea de păcate.

În ciuda caracterului foarte materialist al acestor practici, noua disciplină peni tenţială a izbutit să ridice nivelul religios al credincioşilor. Penitenţialele au răspândit în Occident o clasificare a păcatelor de natură să întărească viaţa morală; alături de cele trei păcate de neiertat cunoscute de Biserica primitivă – idolatria, desfrâul şi omuciderea – apar pentru prima dată cele opt păcate capitale: lăcomia, luxul, cupiditatea, mânia, tristeţea, *acedia* (pesimismul, dezgustul), bârfa şi orgoliul. Vedem, pe de altă parte, exprimându-se o concepţie foarte simplă asupra penitenţei, întemeiată pe vechiul principiu medical: *contraria contrariis sanaiur*. Astfel, pentru a fi iertat, clericul cupid trebuie să facă numeroase pomeni, cel cu fire instabilă să-şi impună o existenţă sedentară. Primul obiectiv al sacramentului nu este oare acela de a restabili

20

echilibrul interior compromis de păcat? Lipsite de ambiţii spirituale, aceste texte vehiculează o concepţie practică şi concretă asupra raporturilor dintre om şi Dumnezeu, considerat drept garant al legii morale. Absolvirea de păcat depinde de eforturile omului şi de zelul cu care încearcă să repare greşeala comisă; aceasta este prezentată mai ales ca o ofensă adusă lui Dumnezeu, a cărei iertare este subordonată unui act de cerere şi unui sentiment de căinţă. Astfel, prin intermediul penitenţei tarifate, se schiţează un nou tip de relaţie „între creştin şi un Dumnezeu ce-şi împarte harurile în schimbul unor sacrificii” 10.

4. RELIGIOZITATE POPULARĂ ŞI SPIRITUALITATE CREŞTINĂ

În ultimă analiză, transformarea disciplinei penitenţiale dă glas aspiraţiei credincioşilor de a găsi o cale de mântuire în pofida handicapului pe care-l reprezintă însăşi starea lor. Distanţele care s-au fixat în sânul Bisericii au transformat într-adevăr sacrul într-un apanaj al clericilor şi monahilor, singurii care au posibilitatea de a se consacra rugăciunii, recitării

psalmilor şi lecturii Sfintei Scripturi. Desigur, o elită de laici învăţaţi, aparţinând înaltei aristocraţii, imită. acest stil de viaţă religioasă, după cum o demonstrează existenţa unor *Libelli precum*, cărticele de rugăciuni pentru uzul credincioşilor inspirate îndeaproape de rugăciunea liturgică. Dar masele nu aveau acces la aceste texte şi se mulţumeau cu câteva practici religioase, ce marcau o viaţă prea puţin religioasă: abţinerea de la relaţiile conjugale în vremea prescrisă, post în timpul Postului Mare, participarea la liturghia de duminică, plata dijmei. Înţelegem că setea de dumnezeire pe care ar fi putut s-o nutrească n-avea cum să fie satisfăcută de un asemenea program limitat. Astfel, credincioşii erau tentaţi să caute în altă parte un răspuns la aşteptările lor.

Ne întâlnim aici cu problema foarte delicată a religiozi

21

taţii populare. Pe baza unor mărturii indirecte – mai ales condamnările formulate de către concilii sau conţinute în penitenţiale – presimţim că viaţa spirituală a maselor depăşea cadrul îngust al instituţiei ecleziastice, al dogmei creştine chiar. Acest lucru este valabil nu numai pentru regiunile proaspăt smulse păgânismului, precum Saxonia. pentru care *Indiculus siqjerstitlonwri*, redactat imediat după cucerirea ţării de către Carol cel Mare, ne oferă o nomenclatură destul de precisă a credinţelor locale. Chiar şi în regiunile încreştinate de multă vreme, religia oficială nu era încă, în multe cazuri, decât o spoială acoperind superficial un număr de elemente calificate de cler drept „superstiţii”. Nu pentru că păgânismul antic sau germanic supravieţuiesc ca un corp de doctrine coerent, căci nu fusese niciodată aşa ceva. O întreagă reţea de instituţii şi practici, dintre care unele foarte vechi, constituiau în schimb trama unei vieţi religioase ce se desfăşoară în marginea cultului creştin. Nu cunoaştem, de exemplu, care erau activităţile exacte ale „breslelor” şi „confreriilor” laice denunţate de arhiepiscopul Hfnemar de Reims, dar putem presupune cu îndreptăţire că întrajutorarea

mutuală nu era singura lor funcţie. Sesizăm mai bine importanţa acordată astrelor şi evenimentelor astronomice ieşite din comun”. Aşa cum nota, încă în pragul secolului al XI-lea, episcopul Burchard de Worms, în penitenţialul intitulat *Correclor sive medicus*, credincioşii adorau elementele, cursul stelelor şi chiar eclipsele. Lunea nouă era un moment crucial, aşteptat pentru construirea caselor sau contractarea căsătoriilor. În această perioadă a lunii aveau loc adunări nocturne în cursul cărora, potrivit mărturiei prelatului, „ei încercau să redea strălucirea lunii noi prin strigăte ori în alt mod, urlând pentru a veni în ajutorul astrelor sau pentru a obţine sprijinul acestora” 12, într-un alt pasaj al tratatului, Burchard pune penitentului următoarea întrebare: „Ţi-ai făcut oare rugăciunea în altă parte deck. la biserică, adică lângă un izvor, lângă pietre, lângă arbori, sau la o răscruce de drumuri” 13? Alte penitenţiale sancţionau credinţa în amulete şi în descântece, în

vrăjitorie, în făcători de farmece şi în duhurile rele.

Astfel de descrieri, în ciuda impreciziei lor, ne obligă să ne întrebăm ce idee îşi făceau despre Dumnezeu majoritatea contemporanilor lui Carol cel Mare ori Hinemar: fără îndoială, El era conceput ca o fiinţă misterioasă, putându-se manifesta în fiecare clipă şi în orice loc. Se credea, în acelaşi timp, că această putere era prezentă mai aids în locurile sacre şi că ea nu se exercita orbeşte. În mentalitatea comună, ea se identifica, mai mult sau mai puţin confuz, cu binele şi cu dreptatea, garantind jurămintele şi pedepsindu-i pe sperjuri. În anumite circumstanţe ea intervenea fără întârziere în favoarea celor nevinovaţi şi pentru a-i demasca pe cei vinovaţi. Acesta este temeiul religios al ordaliilor, adică al probei focului, probei apei şi duelului judiciar. Acesta din urmă era dovada obişnuită pe care o prezentau oamenii liberi. În 809, Carol cel Mare a dat valoare legală acestor practici, prescriind ca „toţi să se încreadă în judecata lui Dumnezeu”. Anumiţi prelaţi, precum arhiepiscopul de Lyon

Agobard şi chiar, mai (irziu, papii Nicolae 1 şi Ştefan al V-lea, au condamnat zadarnic ordaliile, subliniind faptul că judecăţile lui Dumnezeu sunt de nepătruns; ei n-au fost auziţi, ordaliile continuând să fie practicate, ba chiar născându-se unele noi, de aparenţă creştină, ca proba ostiei consacrate.

Într-adevăr, şi avem de-a face aici cu un element de cea mai mare importanţă pentru evoluţia ulterioară a creştinismului, spiritualitatea clerului şi cea a credincioşilor nu constituie în această epocă două lumi fără punţi de comunicare. În afara unei elite foarte restiinse de episcopi şi abaţi ce se străduiesc să rămână fideli tradiţiei patristice şi încearcă zadarnic să se opună cursului istoriei, clericii participau la aceeaşi cultură – sau incultură – ca şi laicii, fiind supuşi influenţei mediului în care trăiau. Vedem astfel Biserica – multă vreme rezervată faţă de anumite orientări ale pietăţii populare – însuşindu-şi în epoca carolingiană acele tendinţe ce păreau compatibile cu doctrina creştină. Ea şi-a asumat îndeosebi cultul morţilor, după cum mărturiseşte instituirea, în secolul al IX-lea, a

23

sărbătorii Tuturor Sfinţilor, ca urmare a unei cereri esenţiale a pietăţii populare ce sublinia vocaţia la mântuire a credincioşilor defuncţi. În aceeaşi vreme, sub influenţa lui Alcuin, pomenirea morţilor a fost Introdusă în canonul liturghiei.

Regăsim interferenţele dintre spiritualitatea populară şi cea a oamenilor Bisericii în domeniul cultului îngerilor şi al sfinţilor. Credincioşii se socoteau nepregătiţi să apară în faţa lui Dumnezeu-Judecător, îndepărtat şi omniprezent în acelaşi timp. Ei simţeau astfel nevoia de a recurge la intermediari. Acest rol a fost jucat mai întâi de către îngeri, care ocupau un loc de seamă în viaţa religioasă a timpului. Aceştia erau priviţi înainte de toate drept nişte fiinţe cereşti afectate unor sarcini precise, în principal protejării oamenilor. Arhanghelii, singurii îngeri individualizaţi, erau geniile tutelare ale comunităţilor

umane şi ale deţinătorilor puterii. Cei trei mal cunoscuţi, Mihail, Gavriil şi Rafael, se bucurau de un cult special şi puteau fi reprezentaţi în biserici în virtutea unei decizii a conciliului roman din 745. Primii doi se regăsesc destul de des în iconografia epocii carolingiene, asociaţi figurii centrale a lui Christos: Dumnezeu este mereu înconjurat şi adorat de un cortegiu de fiinţe spirituale.

Acestea din urmă erau totuşi prea imateriale pentru a reţine îndelung atenţia credincioşilor. Numai sfântul Mihail, în calitate de paznic al raiului şi intercesor pentru oameni în ziua Judecăţii, beneficia de o reală popularitate, atestată de marele număr al sanctuarelor ce i-au fost dedicate în această perioadă. În secolele al IX-lea şi al X-lea îl vedem chiar înlocuindu-l pe Christos pe portalurile bisericilor, rezervate până atunci cultului Mântuitorului.

Acesta nu este decât un exemplu al importanţei crescin de a cultului sfinţilor. La drept vorbind, slujitorii lui Dumnezeu îi interesau mai puţin pe laici prin virtuţile lor – asupra cărora pune accentul literatura hagiografică de origine exclusiv clericală – cât prin puterile lor. Erau căutate cu pasiune relicvele lor, adică părţi din trupul lor sau chiar obiecte aflate în contact cu ei în timpul vieţii sau

după moarte. A le atinge sau, pur şi simplu, a te apropia de mormântul sau racla care le conţine constituia, pentru credincioşi, o ocazie privilegiată de a intra în contact cu cealaltă lume şi, mai ales, de a capta în folosul lor dinamismul benefic pe care moaştele îl emană, în vederea unei reuşite sau a unei vindecări. Clericii nu se găseau, de altfel, în coada celor care alergau la Roma pentru a cumpăra sau fura resturile martirilor de care anumite regiuni ale creştinătăţii erau din nefericire lipsite. Această cursă după relicve a dat naştere unor abuzuri grave pe care episcopatul carolingian s-a străduit să le limiteze atunci când apus bazele unei discipline a cultului moaştelor. Au fost înmuiate „mutările” solemne ale trupurilor sfinţilor, însoţite de ceremonii religioase. Laicii se înghesuiau să participe la astfel de evenimente, convinşi

că efectul preţioaselor relicve devenea mai puternic atunci când acestea erau ridicate de la pământ şi transferate solemn dintr-un loc în altul. Biserica a dat un loc important sanctoralului în cadrul liturghiei. În secolul al VIII-lea, la Sfântul Petru din Roma a fost consacrat obiceiul de a se recita litaniile sfinţilor pe care Alcuin le-a Introdus mai apoi şi în slujba monastică. Ciclul sărbătorilor s-a îmbogăţit considerabil faţă de cel din primele veacuri: pe lângă cele ale Fecioarei s-au adăugat aniversările apostolilor şi evangheliştilor, ale Sfinţilor Prunci nevinovaţi, ale sfântului Martin, precum şi hramul fiecărei biserici. În numeroase locuri era sărbătorită solemn ziua sfântului Mihail, cea a simţului Laurenţiu, ori Aflarea Sfintei Cruci. Această ultimă devoţiune era cu deosebire îndrăgită de călugări iar Alcuin, care consacra un cult special instrumentului mântuirii, a scris o slujbă a Sfintei Cruci.

În general, Biserica se străduia să încreştineze atmosfera de sacralitate difuză ce înconjura principalele acte ale vieţii în religiozitatea populară. Vedem astfel apărând, alături de liturghia euharistică, tot felul de paraliturghli, din care cele mai importante erau binecuvântările şi exorcismeleM. Primele aveau în vedere alimentele şi uneltele. Deasupra apei, piinii, vinului, uleiului şi fructelor.

25

navelor şi năvoadelor etc. erau pronunţate formvile speciale. Altele asigurau protecţia împotriva calamităţilor naturale, animalelor sălbatice, riscurilor călătoriei. Luminările binecuvântate la Sfântul Blasiu constituiau o asigurare împotriva tunetelor şi grindinel. În sfârşit, boala şi mai ales nebunia erau combătute prin exorcisme însorite de semne ale crucii destinate să-i alunge pe demoni, autori ai tuturor suferindelor fizice şi morale. Prin aceste rituri bogate, Biserica căuta să dea un sens religios existenţei zilnice a credincioşilor. Succesul a fost chiar mai mare decât cel scontat, căci credincioşii au ajuns să acorde acestor rituri o putere magică şi o importanţă cel puţin

egală cu cea a sacramentelor propriu-zise.

Riscul rătăcirii nu era imaginar. El se observă bine în cazul ordaliilor. De origine laică, adică pagină, aceste ceremonii au început, încă din secolul al IX-lea, să fie învăluite în forme liturgice. Ele erau de obicei precedate de o liturghie, în urma căreia erau binecuvântate obiectele utilizate pentru Judecata lui Dumnezeu. În afara Romei, unde nu s-au bucurat de cinste, ordaliile au fost acceptate de cler. Hagiografia carolingiană acordă un rol major probei focului ce i-a permis, de pildă, sfintei Richarda să-şi dovedească virginitatea. Chiar şi de la începutul secolului al XII-lea, episcopii din nordul Franţei recurgeau, pentru a-i demasca pe eretici, la proba apei: acuzaţii erau azvârliţi într-un bazin adânc şi cei pe care apa-i aducea imediat la suprafaţă erau socotiţi vinovaţi şi încredinţaţi mâniei populare. La capătul acestei evoluţii, profanul nu se mai deosebeşte de un sacru pe care înşişi clericii sunt incapabili să-l definească în mod riguros. Între ungerea regală şi consacrarea trupului lui Christos, nu mai este percepută o diferenţă de natură: totul este *sacramentum*.

În acest climat de sacralitate nediferenţiată nu se poate voi bi despre viaţă interioară în sensul în care o înţelegem astăzi. Omul Intră în legătură cu supranaturalul prin formule şi mai ales gesturi, cu ajutorul cărora îşi exprimă stările sufleteşti. Chiar în interiorul liturghiei încep să se multiplice acum semnele rituale. Unele exteriorizează pur

şi simplu cuvintele pronunţate, precum gestul preotului de a-şi lovi pieptul în momentul în care rosteşte *Coixjiteor*. Dar alte elemente ale acestei simbolici gestuale atestă preocuparea de a comunica direct cu Dumnezeu, ca de pildă înălţarea mâinilor în timpul lecturii canonului sau numeroasele semne ale crucii şi sărutări ale altarului care marchează fazele prindipale ale liturghiei. Formele şi semnificaţia acţiunii cultice evoluează. Reprezentările dramatice centrate asupra episoadelor spectaculoase ale vieţii lui Christos ocupă un loc din ce în ce mai mare. În

lucii – jocuri sacre compuse de călugări, cel mai bun exemplu fiind *Quem quentis în sepulchro*, este mimată aşezarea trupului în mormânt, învierea şi descoperirea locului gol de către sfintele femei în dimineaţa Paştelui. Introducerea secvenţelor dialogate şi a interogaţiilor alternate îndreaptă atenţia spre povestirea Istorică, prezentată sub aspectul său pitoresc, mai mult decât spre meditarea misterului pascal. Celebrarea acestuia din urmă evoluează, de altfel, într-un mod semnificativ: ceremoniile care se desfăşoară din-Joia sfântă şi până în dimineaţa Paştilor nu mai sunt centrate de celebrarea triumfală a învierii Mântuitorului, ci de răstignirea şi îngroparea sa. „Împovărat de speculaţii confuze, simbolul se estompează. Se alunecă spre alegorie şi spre umanizarea divinului. De la misterul primit cândva pe căile tainice ale transpunerii simbolice, se trece la reprezentaţia istorică şi, curând, teatrală” 15.

În aceste condiţii, e fix-esc ca epoca carolingiană să marcheze un episod foarte tem în istoria literaturii spirituale. Precaritatea condiţiilor de viaţă, insecuritatea sporită de Invaziile din secolul al IX-lea, în sfârşit, slaba calitate a nivelului cultural sunt elemente suficiente pentru a explica raritatea şi, în general, mediocritatea producţiilor spirituale. Doar mediul monastic mai furnizează câteva opere ce nu sunt de neglijat, precum tratatele istorice ale lui Ambrozie Au ptert, abate de San Vicenzo în Volturna (t784) 16, sau *Diadema călugărilor* compusă de Smaragdus de Saint-Mi-hiel către 810. Acesta din urmă nu este decât un florilegiu

27

de texte împrumutate de la Părinţii Bisericii şi de la sfântul Grigorie cel Mare. Desigur, în secolele al VIII-lea şi al IX-lea au fost compuse numeroase scrieri hagiografice, dar concepţia despre sfinţenie pe care ele o expun nu putea alimenta şi îmbogăţi pietatea credincioşilor. Figurile exaltate sunt cel mai adesea cele ale călugărilor sau eremiţilor, fiind recrutate mult mai rar decât în veacurile precedente din rândul clerului secular sau al

episcopatului, în plus. sfinţenia lor se prezintă ca o virtute primită în acelaşi timp pe cale ereditară – cea mai mare parte a sfinţilor epocii carolingiene provin din familii aristocratice – şi prin predestinare divină. Plini în permanenţă de har, ei apar ca nişte fiinţe de excepţie, vrednice de toată admiraţia, dar care nu pot fi imitate. Pe scurt, sunt mai degrabă meteorici spirituali decât modele. Nu pentru că nevoinţele lor se disting prin caracterul lor excesiv, acestea sunt, dimpotrivă „marcate de simţul măsurih iar diavolul nu ocupă decât un loc limitat în viaţa acestor sfinţi. Ei sunt însă aleşi de Dumnezeu pentru a fi sfinţi, aşa cum alţii au fost predestinaţi la damnare. Voinţa oamenilor nu poate schimba nimic din aceste hotărâri. Este, de altfel, semnificativ că una din puţinele chestiuni teologice ce au suscitat controverse lungi şi aprinse în secolul al IX-lea a fost cea a predestinării, deschisă de călugărul saxon Gottschalk. Acesta, înnegrind vederile deja pesimiste ale sfântului Augustin asupra problemei în discuţie, afirma că există o predestinare particulară a fiecărui om spre viaţă sau spre moarte. Condamnat ca eretic în anul 848, el a fost totuşi sprijinit de numeroşi abaţi şi episcopi, de-abia în 860 un sinod puţind găsi, la instigarea lui Hinemar, o soluj-e de compromis care, fără să nege preştiinţa divină, subliniază voinţa mântuitoare a lui Dumnezeu şi universalitatea răscumpărării. Dar înverşunarea discuţiilor ce au agitat clerul cu această ocazie a pus în evidenţă dificultatea, resimţită chiar de cele mai ascuţite spirite ale vremi! de a concepe rolul libertăţii umane şi acţiunea harului.

Pe de altă parte, ideea cea mai răspândită despre Dumnezeu – Judecător suveran şi forţă transcendentă – favoriza mai mult teama reverenţioasă decât efuziunile inimii. Însăşi aşteptarea escatologică, atât de importantă

pentru creştinismul primelor secole, pare să-şi piardă din intensitate în epoca carolingiană, cu excepţia mediilor monastice. Desigur, clerul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea a cunoscut îndeaproape *Apocalipsa* comentată în Spania de

Beatvis de Liebana, în Italia de Ambrozie Au ptert şi în lumea francă de Alcuin şi Walafrid Strabon. Ceea ce frapează însă este faptul că, dintre toate temele vehiculate de această carte profetică, majoritatea autorilor timpului a fost sensibilă mai ales la cea a Ierusalimului ceresc considerat ca un model ideal al Bisericii. Departe de a provoca tulburare sau nelinişte, meditaţia asupra viitorului lumii a întărit certitudinea cu privire la ordinea fixă aşezată de Providenţă atât în istorie cât şi în universul fizic, în această perspectivă, Parusia* apărea mai puţin ca un eveniment exaltant sau tragic, cât ca o sancţiune necesară a planului lui Dumnezeu privitor la creare. Această spiritualitate influenta practicile clerului, dacă nu era cumva o reflectare a acestora. Cei mai buni dintre clerici îşi consacrau energia restabilirii respectării regulilor şi demnei celebrări a. cultului. În ansamblu, Biserica vremii pare mai puţin atentă la întoarcerea glorioasă a Mântuitorului, cât dornică să contribuie, în domeniul său, la realizarea marelui proiect al suveranilor carolingieni: acela de a face ca ordinea să domnească pretutindeni.

Între secolele al VIII-lea şi al X-lea dispare cu desăvârşire o anumită concepţie asupra credinţei creştine, caracterizată prin dimensiunea sa misterică şi prin aşteptarea sfârşitului timpului. Această concepţie cedează locul unui ansamblu de reprezentări şi practici de o inspiraţie sensibil diferită. A nu vedea în acest proces, aşa cum s-a întâmplat adesea, decât o degradare a spiritului religios, este o atitudine ce nu-l poate mulţumi pe istoric. Acesta nu trebuie să emită judecăţi de valoare, ci să constate dacă nu cumva din impactul creştinismului asupra spiritelor fruste şi concrete nu s-a născut un nou mod de raportare la divin. Descoperirea istoricităţii lui Christos, valorizarea vieţii morale, importanta acordată riturilor şi gesturilor constituie fundamentele unei spiritualităţi ce nu se va împlini decât în secolele următoare.

II

Epoca monastică şi feudală

(*sfârşitul secolului al X-lea – secolul al XI-lea*)

Pe plan politic, deceniile din jurul anului o mie sunt marcate de destrămarea – mai mult sau mai puţin rapidă în funcţie de zone – a sistemului politic carolingian precum şi de apariţia unor noi instituţii fcudalo-vasale. Ele corespund, aproximativ, „primei vârste. feudale”, după formula lui Marc Bloch. În domeniul religios, această epocă poate fi caracterizată de influenta crescândă exercitată de spiritualitatea monastică asupra întregului popor creştin. Cele două stări de fapt nu sunt lipsite de relaţii între ele: Biserica epocii carolingicne era, înainte de toate, o biserică seculară, condusă de suveran şi episcopii ce aveau autoritate asupra călugărilor din cadrul diocezei lor. În urma marilor răsturnări ce au” loc în Occident între sfârşitul secolului al IX-lea şi mijlocul secolului, al X-lea, ordinul sacerdotal va cunoaşte un profund declin. Procesul secularizării, început deja în secolul al IX-lea, se va accelera odată cu ascensiunea feudalităţii. Patrimoniile bisericeşti au fost adesea delapidate de către prelaţi nevrednici sau acaparate de laici pofticioşi, iar felul de viaţă al clericilor se va apropia din ce în ce mai mult de cel al credincioşilor. În marea lor majoritate, episcopii, proveniţi din familii aristocratice şi puşi în funcţii din raţiuni politice şi economice înainte de toate i trăiau ca mari seniori şi se comportau mai mult ca nişte magnaţi decât ca nişte oameni ai Bisericii. Chiar atunci când îşi păstrau o

anumită demnitate morală – cum a fost adesea cazul în Imperiu în epoca ottoniană –, ei erau cu totul acaparaţi de sarcinile gestiunii bunurilor lor pământeşti şi de responsabilităţile politice pe care suveranii şi nobilii le lăsau bucuroşi în grija lor. Clerul rural, constituit în mare parte din iobagi eliberaţi pentru a fi slujitori ai cultului în bisericile construite de stăpânii lor, nu strălucea nici prin moravuri şi nici prin educaţie. Mulţi preoţi erau căsătoriţi

sau trăiau în condiţii maritale. În majoritate, ei exercitau câte o meserie: la ţară, ei lucrau pământul care constituia zestrea funciară a bisericii parohiale şi trăiau la un loc cu ţăranii, în oraşe, la Milano de exemplu, la jumătatea secolului al XI-lea, se dedau la tot felul de activităţi profane, cum sunt traficul de bani, jocurile de noroc, vânătoarea etc. Programul de viaţă comună impus de reformatorii carolingieni clerului urban nu a fost complet abandonat, dar în multe locuri disciplina comunitară slăbeşte considerabil.

Mănăstirile au fost atinse în aceeaşi măsură de această evoluţie. O parte dintre ele, încredinţate unor abaţi laici sau exploatate de avocaţi fără scrupule, nu vor scăpa declinului. Totuşi, monahismul este cel care rezistă cel mai bine în viitoarea acestei crize profunde, care pune sub semnul întrebării însăşi existenţa Bisericii, ameninţată de descompunere atât din pricina secularizării clerului, cât şi prin răspândirea sistemului bisericii private. În inima acestor dar/e *ages*, abaţii precum Sankt Gali, Monte Cassino sau Saint Riquier vor reuşi, de bine de rău, să-şi menţină atât respectul faţă de regulă cât şi o celebrare cuviincioasă a cultului divin. Oricum, călugării au fost primii care şi-au venit în fire: în Burgundia, unde Cluny este întemeiată în 909; în Lorena, unde Gorze (din 933) şi Brogne (în jur de 950) au fost centre active de revigorare; în sfârşit, în Anglia, unde eforturile sfântului Ethelwold vor fi încununate spre 970 de promulgarea unei *Regularis concordia*, cartă a monahismului insular unificat şi reformat. După anul o mie, mişcarea a cuprins şi Europa meridională: Saint Victor din Marsilia devine centrul unei importante federaţii monastice care va iradia până în Italia.

31

În timp ce sub influenta abaţiei de la Fruttaria, lângă Torino, curentele reformatoare vor pătrunde în Rărite germanice prin intermediul abagiilor Saint Blaise şi Siegburg. Remarcabil este faptul că această mişcare nu este declanşată de voinţa unei puteri centrale, aşa cum se

întâmplase cu reformele religioase din epoca carolingiană. Reîntoarcerea la fervoarea antică nu este consecinţa unui program administrativ de regularizare, ci expresia aspiraţiilor profunde către reînnoirea spirituală ale societăţii monastice.

Semnificativ este faptul că, în numeroase cazuri, aceste mănăstiri fuseseră fondate sau reformate din iniţiativa episcopilor sau a unor importanţi laici. Toţi creştinii acelor vremuri erau într-adevăr convinşi de eminenta demnitate a monahismului şi de superioritatea sa în raport cu alte stări de viaţă. Într-o epocă în care construirea unei biserici era considerată ca cea mai meritorie faptă, instalarea, aici, a unei comunităţi religioase a cărei rugă să fie plăcută lui Dumnezeu părea a fi cu deosebire indicată. La aceste motivaţii de ordin spiritual se adaugă altele, legate de condiţiile vieţii politice şi sociale în Occidentul post-carolingian. În timpul lui Carol cel Mare şi al succesorilor săi imediaţi, posesiunea şi fondarea unor mănăstiri erau unele din atributele suveranilor. În abaţiile regale sau imperiale, ca Saint-Dénis, Farfa sau Fulda. rugăciunile adresate lui Dumnezeu erau pentru ei. Căpeteniile principatelor teritoriale care se ridică, începând cu secolul al X-lea, pe ruinele Imperiului carolingian reiavi pe socoteala lor, odată cu toate celelalte, această prerogativă regală: în Norman-dia, în Flandra şi în Catalonia sau în ducatul Benevento se construiesc în această perioadă mănăstiri impunătoare, confirmând în ochii tuturor puterea ducilor şi conţilor, autonomi de acum înainte.

Pe de altă parte, noua societate care se edifică în cadrul feudal îşi însuşise ideologia celor trei funcţii ale căror prime menţiuni pentru Evul Mediu coboară cu exactitate până în secolul al X-lea. Potrivit episcopului Adalberon de Laon care, la începutul secolului al XI-lea, a dat o formu

tare deosebit de clară acestei viziuni de ansamblu asupra raporturilor între grupurile sociale, poporul creştin

este unul în ochii lui Dumnezeu, în virtutea botezului primit de toţi; dar, referindu-se la organizarea cetăţii terestre, el o structurează de fapt în trei „ordine”: *oratores* care se roagă, *bellalores* care luptă şi *laboratores* care muncesc. Fiecare dintre aceste grupuri îndeplineşte o funcţie specifică, niciunul neputând trăi fără celelalte. În această societate solidară bazată pe tripartita funcţională, clerul ocupă un loc de cinste; într-adevăr, el este aşezat în fruntea enumerării, acesta fiind seninul întâietăţii de onoare. Dar, din perspectiva noastră, este mai interesant să relevăm faptul că această clasificare consacră utilitatea socială a rugăciunii, indispensabilă asigurării supravieţuirii şi mântuirii lumii. Deşi primele sale formulări se găsesc în texte redactate de episcopi, schema tripartită trebuia să favorizeze mai ales călugării care, în ochii oamenilor acelor vremuri, erau cei ce se rugau cel mai mult şi mai bine. În măsura în care ea instituie într-un *ordo* pe cei specializaşi în rugăciune, această taxonomie reflectă una din tendinţele caracteristice ale mentalităţii timpului, care constă în a face din călugăr o categorie aparte, situată în afara vieţii profane. Adevăraţii *viri religioşi* sunt creştinii care trăiesc în afara lumii şi se sfinţesc aducând mulţumiri şi laude Domnului. În epoca feudală, principalele centre spirituale ale Occidentului au fost comunităţile de bărbaţi şi de femei care au practicat împreună creştinismul, la un nivel de perfecţiune inaccesibil credincioşilor de rând. De acum şi până în secolul al XIII-lea, toate mişcările spirituale în sânul Bisericii vor avea ca punct de plecare sau ca scop întemeierea de ordine religioase.

Schema tripartită nu pune în valoare numai funcţia rugăciunii; ea evidenţiază, de asemenea, două categorii diferite în cazul laicilor: războinicii şi lucrătorii sau, pentru a vorbi în concordanţă cu realităţile sociale ale timpului, seniorii şi ţăranii. Faptul că primii sunt numiţi în ierarhia funcţiilor înaintea celorlalţi nu este deloc fortuit: această clasificare confirmă că dacă, în societatea creştină a epocii

33

Ill feudale, clericii trec înaintea laicilor, în cazul

acestora din urmă seniorii îi precedă pe oamenii lor. Întâietate nicidecum teoretică pentru că puternicii acestei lumi beneficiau de o aşezare privilegiată în biserică, atât în timpul vieţii pentru a asculta liturghia, cât şi după moarte, pentru înmormântare. Iar în fiecare duminică, la sfârşitul slujbei, nu preotul era cel care venea la stăpânul locului pentru ca acesta să sărute corporalul? Mai mult, atitudinile religioase fundamentale au fost marcate de influenta clasei feudale care-şi va impune modelele întregii societăţi, chiar şi în domeniul spiritual. Gestul însuşi al rugăciunii – mâinile împreunate – care se va generaliza între secolele al X-lea şi al XII-lea, reproduce pe cel al vasalului care prestează omagiu stăpânului său. În ceea ce priveşte ritualul investiturii episcopale sau abaţiale, acesta se apropie în asemenea măsură de cel al investiturii cu un fief, încât sfârşeşte prin a se asimila acestuia din urmă.

Dacă aristocraţia laică se distinge cu claritate de masa lucrătorilor, ea trăieşte în schimb într-o strânsă simbioză cu clerul şi, mai ales, cu călugării. Seniorii şi monahii au în comun faptul de a fi stăpâni ai pământului şi de anul munci cu mâinile lor. Pe de altă parte, majoritatea călugărilor din ordin proveneau din familii nobile: într-adevăr, în multe mănăstiri, copiii oferiri de părinţii lor ca *oblat* nu erau acceptaşi decât dacă aveau o dotă; în plus, pentru a putea citi în latină trebuia să ai studii, ceea ce nu era posibil în acea epocă – cu câteva ilustre excepţii – decât în mediul seniorial. De asemenea, abaţiile şi mănăstirile au fost refugii pentru mezinii şi mezinele de ascendenţă aristocratică care au găsit în instituţia monastică o soluţie pentru problemele lor succesorale. În sfârşit, Biserica considera că nobleţea sângelui conferă prestigiu sacral şi creează o predispoziţie naturală pentru sfinţenie: „aceia care se trag dintr-o familie bună au puţine şanse să degenereze” în viaţa religioasă, scria un cronicar monastic al secolului al XI-lea 7. Evaluăm prin toate aceste indicii legăturile strânse care uneau mediul seniorial şi lumea mănăstirească. Rodul acestei întâlniri este o spiritualitate monastică şi feudală în acelaşi timp, care a

marcat în mod hotărâtor viaţa religioasă a societăţii occidentale până la începutul secolului al XII-lea, şi ale cărei efecte se vor face simţite până la sfârşitul Evului Mediu.

1. SPIRITUALITATEA MONASTICĂ

În secolele al X-lea şi al XI-lea, toi călugării din Occident urmau regulile sfântului Benedict, astfel încât putem vorbi de monahism ca despre o entitate. În practică, acesta nu excludea o anumită suplele, chiar o relativă diversitate de la o abaj, le la alta, adaptarea regulei la condicile locale şi la intenţiile fondatorilor fiind asigurată de obiceiurile care îndrumau concret existenta cotidiană. Dar cea care fixa marile principii şi formele vicpi religioase era regula benedictină, venerată şi intangibilă. Acest monolitism, impus de legislaţia carolingiană, era perfect adaptat unei societăţi încă simple şi statice.

A. Rugăciune şi liturghie: *exemplul dat de Cluny*

Fascinaţia pe care viaţa şi spiritualitatea monastică o exercită este înglobată sensibil într-o civilizaţie pentru care actul religios prin excelenţă era cultul oferit lui Dumnezeu, „în această societate creştină nicio funcţie de interes colectiv nu părea mai indispensabilă decât cea a organismelor spirituale. Să nu ne înşelăm: în calitatea lor spirituală. Rolul caritabil, cultural, economic al marilor capitluri catedrale şi al mănăstirilor a putut fi, în fond, considerabil. Pentru contemporani, el nu era decât auxiliar”. 18 Adevărată citadelă a rugăciunii, mănăstirea este prin excelentă locul unde Dumnezeu este adorat.

Nu a fost întotdeauna aşa şi sfântul Benedict însuşi nu a acordat un loc privilegiat vieţii liturgice. Pentru el.

35

călugărul era un penitent înainte de toate, intrat în viaţa religioasă pentru a-şi plânge păcatele şi pentru a se afla sub îndrumarea spirituală a abatelui. Epocă carolingiană, în special odată cu Benedict de Aniana, este cea în care funcţia rugăciunii a devenit precumpănitoare în monahism. Această tendinţă este împinsă până la ultimele consecinţe în prima epocă feudală, şi în special la Cluny.

Întemeiată în 910 de către abatele Bernon cu sprijinul ducelui Guillaume de Aquitania, această mănăstire burgundă nu a întârziat să-şi extindă influenţa asupra unei bune părţi a Occidentului, din Anglia până în Italia, Legată direct de Biserica romană, ea va constitui, de la sfârşitul secolului al X-lea până la începutul secolului al XII-lea, congregaţia religioasă cea mai importantă a creştinătăţii şi, graţie unei succesiuni de abaţi remarcabili, influenţa sa a fost însemnată pentru toate mediile societăţii. Desigur, monahismul epocii feudale este departe de a fi redus le Cluny; şi alte tradiţii spirituale vor persista, în special în Germania şi în Italia. Dar nu este exagerat să vedem în Cluny expresia cea mai autentică a aspiraţiilor spirituale ale societăţii feudale.

Deşi clunisienii erau benedictini ca şi ceilalţi călugări din acea vreme, ritmul şi organizarea vieţii lor sunt, în bună parte, originale. Astfel, atunci când sfântul Benedict fixa la patruzeci numărul psalmilor recitaţi în fiecare zi la sfârşitul – Secolului al XI-lea, la Cluny se spuneau două sute cincisprezece. Regula prevedea lectură unei psaltiri pe săptămână. Pe vremea abatelui Odilon, întreaga Biblie trebuia citită în decursul unui an 19. În sfârşit, dispoziţiile fondatorului instituiau un echilibru aproximativ între diversele aspecte ale vieţii monastice: patru ore pentru lectura textelor sacre şi a autorilor ecleziastici (*leclio divina*), trei ore şi jumătate pentru liturghie şi şase ore pentru lucru. În mănăstirile clunisiene, acesta din urmă era redus la câteva activităţi simbolice şi foarte scurte, majoritatea timpului fiind consacrată rugăciunii liturgice şi lecturii meditate a Scripturii.

Această preponderenţă a lui *Opus Dei* se manifestă mai

ales printr-o lungirea, slujbei. Lecţiuni foarte lungi – extrase din textele Bibliei şi ale Părinţilor – se intercalau între părţile cântate. Pe de altă parte, dacă Cluny nu a inventat slujbele suprarogatorii, adică slujbele suplimentare şi care nu erau cerute de regulă, ea le-a

generalizat în schimb şi le-a difuzat în aşezămintele aflate sub ascultarea sa; versete şi colecte s-au adăugat psalmilor, în *lYinaoratio* de exemplu, recitată în onoarea Treimii. Se înmulţesc în aceeaşi măsură sufragiile (un antifon, un verset, o rugăciune), litaniile etc. în sfârşit, liturghia se îmbogăţeşte cu gesturi şi acţiuni ce au ca scop accentuarea caracterului dramatic: o parte a psalmilor era recitată stând pe jos şi atunci când se citea Evanghelia Patimilor, în vinerea sfântă, doi călugări luau bucăţi de stofă puse pe altar şi le sfâşiau la lectura cuvintelor: *Diuiserunt sibi vestimenta sua*. Slujba s-a extins în spaţiu deopotrivă, iar liturghia a devenit peregrinantă: în secolul al IX-lea deja, la Saint-Riquier, în timpul marilor sărbători, călugării mergeau în cortegiu de la biserica abaţială la alta. La Cluny, o procesiune solemnă îi purta de două ori pe zi de la bazilică la biserica Sfânta Maria unde se ţinea slujba de vecernie.

Pe lângă slujbacare era psalmodiată în cor, liturghia ocupa un loc important în viaţa şi spiritualitatea călugărilor. La Cluny se făceau două liturghii conventuale în fiecare zi: cea de dimineaţă celebrată la Sfânta Maria şi marea liturghie cântată din altarul principal al bazilicii, după sextă. Şi aici, amplificaţii liturgice erau posibile şi frecvente: cântarea de la *introit* repetată de trei ori, dezvoltarea lui *kyrie* ş>-mai ales adăugarea la *Alleluia* a unei proze şi a unei secvenţe, texte versificate care explicau în termeni lirici sensul misterului pe care punea accent liturghia zilei. La aceasta se adăugau liturghiile private, spuse de acei călugări care erau preoţi – adică majoritatea în marile abaţii – şi pentru care a trebuit să se multiplice altarele, şi deci capelele laterale din jurul deambulatoriului. Aceste ceremonii erau însoţite de tămâieri şi stropiri cu apă sfinţită. Toate acestea au contribuit la crearea unei alianţe sacre care, prin fastul

celebrărilor, trebuia să permită sufletului să ajungă, fără niciun fel de obstacol, la supranatural. Rugăciunea individuală nu era neg Hiată, iar călugării-iu erau

împiedicaşi să participe, în acelaşi timp, la toate slujbele. Dar rugăciunea liturgică şi comunitară a rămas totuşi esenţialul: cortegii de călugări se succedau în cor ca nişte batalioane pe linia de foc, căutând să aducă lui Dumnezeu laudă neîncetată *şi* o jertfă care să-l fie pe plac. Doar realizarea acestui mare proiect dădea o justificare poverii din ce în ce mai grele a practicilor religioase rituale.

În spiritualitatea monastică a epocii feudale, rugăciunea liturgică nu este numai un act de slăvire, dar şi unul de intercesiune şi cerere. În jurul anului o mie, asistăm într-adevăr pretutindeni la o mul Uplicare spectaculoasă a liturghiilor votive, celebrate cu intenţii speciale. La Cluny, prima din cele două liturghii conventuale era cântată întotdeauna pentru defuncţi. La utrenie, patru psalmi erau recitaţi pentru apropiaţii abaţiei, alţii pentru rege etc. Rugăciunile pentru morţi erau din ce în ce mai dese şi părţi întregi ale slujbei erau spuse pentru ei. De altfel, abatele Odilon va fi cel care, la sfârşitul secolului al X-lea, va institui sărbătoarea comemorării credincioşilor defuncţi, sau ziua morţilor, pe doi noiembrie. Mai mult, existau lanţuri de rugăciune între mănăstiri, care-şi comunicau pomelnicele înscriind numele călugărilor care tocmai muriseră în abaţiile asociate, pentru a-i pomeni în rugăciunile lor. De asemenea, puteau fi înscrişi binefăcători laici, suverani sau granzi. Era o onoare râvnită şi care merita marile sacrificii materiale făcute-in acest scop, în special sub forma donaţiilor pioase. Pentru a asigura această funcţie de intercesiune în lume, călugării căutau colaborare şi sprijin. De unde importanţa crescândă a cultului liturgic al sfinţilor: la Cluny, sanctoralul gregorian s-a îmbogăţit cu numeroase slujbe pentru sfinţi francezi; în fiecare zi se recita slujba tuturor sfinţilor, iar marea liturghie era precedată de lectura litaniilor. În ziua sărbătorii lor, se citeau în întregime patimile lor – dacă era vorba de un martir – sau viaţa lor, în cazul unui mărturi

sitor. Textul care trebuia citit cu această ocazie –

acesta este sensul cuvântului legendă – ocupa primele opt lecţiuni ale utreniei, iar în el se implora în mod deosebit sprijinul acestor sfinţi.

În ultimă analiză, semnificaţia acestei liturghii, solemnă şi exuberantă în acelaşi timp, nu poate fi înţeleasă decât dacă privim rugăciunea monastică ca pe o armă. Înainte de toate, călugărul se slujeşte de ea împotriva lui însuşi pentru a combate tentaţiile şi în special *acedia*, acest plictis spiritual care-i pândeşte pe cei care aspiră la perfecţiune mai mult decât pe ceilalţi. Urmând cu bărbăţie calea îngustă a practicii religioase ordonate, el poate dejuca totuşi capcanele pe care „duşmanul străvechi”, adică Demonul, i le întinde. îi rămâne atunci să poarte lupta cotidiană care constă în a scăpa de la damnare *şi* de la focul veşnic cât mai multe suflete, şi aceasta prin rugăciune. Această luptă de fiecare clipă împotriva forjelor răului dă naştere unor roade spirituale diverse, de care comunitatea creştină beneficiază în virtutea reversibilităţii meritelor: odihna sufletului asigurată defuncţilor şi în special sufletelor din purgatoriu, pacea celor care trăiesc, fecunditatea pământului, victoria regilor şi prinţilor fondatori. Şcoală a serviciului divin, mănăstirea este şi locul unde se obţine, prin puterea rugăciunilor, harul supranatural care se răsfrânge asupra întregii societăţi.

B. Viaţa îngerească şi dispreţul faţă de lume

— Am avea o viziune inexactă dacă am reţine din spiritualitatea monastică a secolelor al X-lea şi al VI-lea numai locul pe care-l ocupă rugăciunea şi lupta împotriva forţelor răului. Dacă via A mănăstirească părea oamenilor din acea vreme superioară a tot ceea ce pământul oferea mai măreţ şi mai bun, aceasta este pentru că ea constituia o stare privilegiată, permiţând întoarcerea creaturii la Creatorul său printr-o slujire credincioasă a acestuia din

urmă. Desigur, această comuniune cu locuitorii cerului nu urma să se realizeze deplin decât la sfârşitul veacurilor, dar ea începea deja în această lume. Călugărul medieval este, aşa cum bine a arătat J. Leclercq, animat de

dorinţa de Dumnezeu şi a patriei cereşti20. Prin rugăciunea liturgică, el se străduieşte să alăture vocea sa corurilor îngereşti; prin practicarea ascezei şi a mortificării, el caută să ducă o viaţă îngerească, departe de plăcerile şi tentaţiile acestei lumi. Mănăstirea unde se practică o respectare ordonată a normelor religioase devine o anticipare a paradisului, un pic de cer coborî t pe pământ.

Această dimensiune escatologică a monahismului ne permite să înţelegem locul pe care-l ocupă lectura şi meditaţia *Bibliei* în spiritualitatea sa. Vechiul Testament joacă în acest cadru un rol important în măsura în care vedem aici o prefigurare a ultimei faze a istoriei mântuirii, inaugurată def întrupare: faţă de Parusie, adică întoarcerea plină de slavă a lui Christos la sfârşitul veacurilor, poporul lui Dumnezeu se găseşte în aceeaşi situaţie precum odinioară Israel în faţa întrupării Messiei. În istoria poporului evreu, se caută totuşi mai puţin modele morale, aşa cum a fost cazul în epoca carolingiană, cât atitudini spirituale legate de climatul de tensiune privitor la sfârşitul lumii, care a caracterizat viaţa religioasă a călugărilor din acea vreme. Într-adevăr, pentru aceştia din urmă nu era vorba numai de o temă literară, iar căutarea lui Dumnezeu se înscria în programul lor cotidian: oare *leclio divina* nu avea ca scop acela de a conduce spiritul spre meditaţie pentru a-l îndrepta încă din lumea aceasta către contemplarea misterului divin?

Aşteptarea escatologică s-a tradus, de asemenea, la călugări printr-o voinţă de purificare personală şi colectivă, care a stat la originea majorităţii mişcărilor reformatoare ale epocii. Mari abaţi precum Guillelmo de Volpiano sau sfântul Petru Damian au fost animaţi de dorinţa arzătoare de a face din lumea monahală o societate perfectă, veritabilă anticipare în această lume a împărăţiei lui Dumnezeu. Această tendinţă s-a manifestat cu o

40

claritate deosebită la Cluny, în secolul al XI-lea. Fără a exagera, spiritualitatea clunisiană poate 11 calificată ca

triumfalistă, în măsura în care noţiunile de păcat şi răscumpărare i-au fost mai puţin familiare decât contemplarea gloriei şi majestăţii divine. Desigur, nu din întâmplare sfântul Hugo a eliminat din cântul *Exultet* cuvintele: o *felix culpa*! exaltare paradoxală a greşelii lui Adam, considerată ca punct de plecare al Mântuirii. Într-un climat spiritual impregnat mai mult de misterul Transfigurării decât de cel al întrupării şi în care mănăstirea apărea ca anticamera cerului, semnificaţia acestui realism supranatural nu mai era înţeleasă. Concepţiile artistice de la Cluny, şi ale călugărilor negri în general, relevă aceeaşi stare de spirit: nimic nu este prea frumos, nici prea luxos pentru casa Domnului, unde strălucirea aurului, sclipirea lampadarelor şi parfumul tămâiei contribuie în a da celui care Intră în ea o presimţire a splendorilor curţii cereşti.

Considerându-se avangarda poporului lui Dumnezeu ajunsă deja la porţile împărăţiei, călugării au avut uneori tendinţa de a devaloriza celelalte stări de viaţă din sânul Bisericii. Convinşi că deţin garanţia mântuirii, ei cheamă cei mai buni creştini, şi în special marii laici, să li se alăture în liniştea mănăstirii pentru a îmbrăţişa viaţa monastică. Se va constitui astfel în cadrul abagiilor o nouă aristocraţie spirituală „puţin diferită în recrutarea sa de cea care, în aceeaşi epocă, îşi impunea autoritatea celor umili în sânul societăţii profane.

Înţelegem, de aceea, faptul că numeroase texte spirituale medievale prezintă intrarea în mănăstire ca un eveniment la fel de important, dacă nu mai important decât botezul. Nu este oare mănăstirea memorialul Ierusalimului istoric, până în anumite elemente ale arhitecturii sale şi, în acelaşi timp, prefigurarea Ierusalimului ceresc? Locuitorii ei îşi trag demnitatea din cea a fiilor Sionului şi beneficiază de haruri proprii locurilor sanctificate de viaţa Domnului. Convertirea pe care profesiunea religioasă o implică este resimţită ca o depăşire a condiţiei terestre. A deveni călugăr înseamnă simultan revenirea la starea originară

de perfecţiune şi anticiparea vieţii viitoare; înseamnă de asemenea refuzul lumii, pentru edificarea omului nou chemat să stea în apropierea lui Dumnezeu.

Cealaltă faţă a acestei aspiraţii către „cele de sus” este tendinţa, foarte marcată la majoritatea autorilor spirituali ai acelei vremi, de a le dispreţui pe „cele de jos”. Lucrări recente, în special cele ale lui R. Bultot, au pus cu insistenţă accentul pe această devalorizare sistematică a realităţilor temporale şi carnale, care merge mult mai departe de o simplă punere în gardă împotriva abuzurilor rezultate din folosirea fără măsură a bunurilor acestei lumi. Sfântul Anselme, Jean de Fecamp, Bernard de Morlaas şi mulţi alţii încă au proslăvit în tratatele lor dispreţul faţă de lume (*contemptus mund Q* şi au făcut o apreciere fundamental pesimistă a realităţilor temporale, activităţilor terestre şi iubirii umane, adică a vieţii profane în ansamblul său. În schimb, aceiaşi autori exaltă viaţa monastică, prezentată ca forma autentică a experienţei creştine şi singura cale de mântuire. Într-adevăr, în ochii lor lumea este plină de iluzii şi de ocazii de a păcătui. Este deci mai bine să renunţi la creaturi şi să trăieşti pe acest pământ ca pelerin şi străin: exilul este cel prin care se câştigă împărăţia. Autorii spirituali ai secolului al XI-lea sunt convinşi că există o incompatibilitate absolută între viaţa religioasă şi grijile, ocupaţiile şi treburile lumeşti. Numai liniştea mănăstirii şi disciplina ordonată garantează *otium*, adică seninătatea care face posibilă viaţa interioară.

Această viziune asupra lumii se sprijină pe un teocentrism absolut: din moment ce Dumnezeu reprezintă tot binele, este zadarnic să cauţi realităţile pământeşti care sunt dezamăgitoare şi prezintă riscul păcatului: „Sensibilă numai la disproporţia dintre Dumnezeu şi fiinţa finită, spiritualitatea monastică o elimină pe aceasta din clasa valorilor fără a se întreba asupra esenţei şi semnificaţiilor sale proprii” (R. Bultot) 21. Condamnarea „lumii”, care constituie una dintre temele majore ale Evangheliei sfântului Ioan, este interpretată de autorii monastici ca o

judecată negativă asupra ansamblului creaţiei.

42

O asemenea neîncredere, pentru a nu spune mai mult, în realităţile umane poate părea într-adevăr surprinzătoare pentru cel care trăieşte în secolul al XX-lea, mai ales dacă acesta face referinţă, cu litiu comparativ, la unele decrete fundamentale ale Conciliului Vatican II. Rolul istoricului nu este acela de a opune aceste texte celor ale călugărilor din epoca feudală, ci de a căuta să înţeleagă şi să explice contradicţiile lor, care nu sunt numai aparente, în această privinţă, este esenţial să ne dăm seama că autorii spirituali ai secolului al XI-lea erau tributari propriei lor lecturi a *Bibliei*. În *Vulgata*, opoziţiile scripturistice erau întărite şi sărăcite de traducerile inadecvate; astfel, antiteza seml Ucă între Trup şi Spirit este redusă la un antagonism între corp şi suflet, cu toate că ea acoperă de fapt realităţi mult mai complexe. Pe de altă parte, ei au reluat pe socoteala lor prea des şi fără discernământ concepţii filosofice ale Antichităţii, vehiculate de literatura patristică, cum este definiţia ascezei ca o căutare a insensibilităţii, inspirată în egală măsură din stoicism şi din Evanghelie, sau opoziţia platoniciană între contemplare şi acţiune. Nivelul scăzut al culturii medievale nu a permis operarea selecţiei care se impunea, în cadrul acestei moşteniri heteroclite.

Pe de altă parte, anumite concepte fundamentale ale spiritualităţii monastice nu sunt lipsite de ambiguitate: este oare „viaţa îngerească” atât de slăvită de autorii spirituali, o simplă aspiraţie la unitatea în Dumnezeu, sau este ea, în egală măsură, refuz al condiţiei umane, şi în special al sexualităţii? Preluând literal diverse pasaje din sfântul Augustin – unul dintre autorii cei mai citiţi ai acestor vremuri –, călugării s-au lăsat uneori antrenaţi pe panta gnosticismului, şi chiar a dualismului, spre care îi îndemna experienţa lor ascetică. Într-adevăr, pentru ei lumea nu este decât o realitate fără consistenţă proprie, simplă reflectare degradată a unei lumi cereşti care constituie modelul său adevărat. În Istoria sa, ceea ce se

construieşte este mai puţin demn de a fi reţinut decât ceea ce o apropie de sfârşitul său. Ţinând de tranzitoriu şi contingent, creatul

43

nu trebuie să suscite nici ataşament, nici chiar stimă, ci dispreţ, şi fugă. Repudiind lumea terestră, spiritualitatea monastică a secolului al XI-lea a aruncat, într-un fel, răul în afara omului pentru a-l situa în lucruri, conferindu-i astfel o realitate obiectivă şi imediată. Departe de a desfiinţa duşmanul, ea nu a făcut decât să-l întărească influenta asupra spiritelor.

Ar trebui – totuşi nuanţată partea definitivă şi tranşantă pe care judecăţile despre lume ale unui număr de autori spirituali monastici o pot avea, luând în considerare motivele care au călăuzit aceste judecări. Într-adevăr, condamnarea fără drept de apel a realităţilor pământeşU se situează în general într-un context polemic. Majoritatea scrierilor privind dispreţul faţă de lume au fost redactate în secolul al XI-lea şi la începutul celui de-al XII-lea, într-o epocă în care lupta împotriva simoniel stătea pe primul plan al preocupărilor; or, valorile profane erau atât de mult cinstite de către clericii simonlacl încât era inutil să li se amintească importanta acestora. Mai mult, în miezul luptei duse de forjele vil ale Bisericii pentru a o scoate pe aceasta din urină de sub autoritatea împăraţilor şi a o scăpa de disoluta feudală, fuga de lume propusă de călugări părea mai puţin o evaziune în afara vierii sociale şi acţiunii temporale, cât o chemare la judecată a anumitor structuri opresive care puneau piedică avântului religios şi carităţii, în acest caz, *contemplus mundi* traduce adesea „refuzul compromisului cu o societate politică mai puţin creştină poate, decât cel mai laic dintre statele noastre” 22. Simţul Anselme, de exemplu, autor al unui tratat pe această temă, face o severă critică a domesticirii prelaţilor de către regele Angliei şi a violenţei necontrolate a ordinului cavalerilor, în acest caz concret, „dispreţul faţă de lume” este mai degrabă expresia respingerii unei societăţi decât cea a unei deprecieri sistematice a

realităţilor profane.

E bine pe de altă parte să ne întrebăm cam ce putea reprezenta lumea pentru omul primei epoci feudale, Independent de orice Influenţă Ideologică transmisă de cultură. În orice loc ar fi privit, el nu vedea în jurul lui

44

nimic altceva decât violenţă şi nedreptate, şi îi era foarte greu să perceapă valori pozitive în cadrul societăţii profane: puţine căsătorii întemeiate pe iubire, niciun fel de cultură laică vrednică de acest nume, niciun progres tehnic sau ştiinţific. Statul însuşi constituia mai puţin forma politică a cetăţii temporale, cât un ordin sacral culminind în persoana împăratului sau a regelui, uns al lui Dumnezeu şi reprezentant al Său pe pământ. Astfel, faimoasa Ceartă a investiturilor care, la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea, punea faţă în faţă papii şi suveranii germanici, nu este – aşa cum se sprine prea des – un conflict între, puterea spirituală şi autoritatea laică, ci o luptă înverşunată între două sacralităţi rivale. Într-o lume a cărei ordine era fixată de Providenţă iar organizarea politică şi socială impusă de modele transcendente, însăşi noţiunea de temporal nu avea sens. Nu vom putea deci reproşa călugărilor că au fost incapabili să elaboreze o spiritualitate pentru laici „din moment ce nu există laicat, în lipsa unei lumi care să permită înţelegerea specificităţii acestuia” 23.

În cele din urmă, nici călugării, nici chiar cremiţii care par totuşi să fi practicat dispreţul lumii *à la leitre*, nu au fost în practică total străini sau ostili realităţilor umane. Devalorizarea incontestabilă a realităţilor pământeşti în spiritualitatea monastică a fost temperată adesea de un simţ profund al lucrurilor şi oamenilor. Abaţiile epocii feudale nu au întors spatele vieţii sociale: în marile mănăstiri germanice şi în Franţa chiar, în micile schituri, mulţi copii ai aristocraţiei primeau o instrucţie elementară, fără a fi neapărat destinaţi carierei ecleziastice. Spiritualitatea clunisiană, pe de altă parte, nu cerea individului să renunţe au el însuşi, ci să-şi consacre viaţa

slujirii lui Dumnezeu. După fericita formulă a lui Etienne Gilson, «Cluny ne acceptă aşa cum suntem, mai puţin ca suflete cât ca oameni, şi vrea să ne salveze cu ajutorul trupului nostru, nu în pofida lui” 24. A lua omul aşa cum este înseamnă, din această perspectivă, să nu aştepţi de la el fapte ascetice sau mortificări excesive, înseamnă, de

asemenea, să socoteşti că bogăţia, puterea şi frumuseţea, departe de a fi prin ele însele obstacole în calea iubirii lui Dumnezeu, pot participa la slăvirea măreţiei şi slujirea cauzei Sale. Astfel, odată depăşită o primă fază rigoristă, atitudinea clunisienilor faţă de societatea timpului lor a fost marcată de grija pentru receptivitate şi înţelegerea ei, atitudine favorizată în plus de legăturile de rudenie şi solidaritate care nu întârzie să se stabilească între abagii casei mamă şi mai-maril acestei lumi, a căror acţiune au încercat să o influenţeze. Dar simpatia nuanţată de îngăduinţă pe care aceşti abaţi o manifestau faţă de laici nu s-a limitat la clasele conducătoare: abatele Odilon a jucat un rol important în răspândirea mişcării păcii şi nu trebuie să uităm că Abélard, prigonit de sfântul Bernard, nu a găsit adăpost pentru a muri în linişte decât pe lângă Petru Venerabilul; scrisoarea pe care acesta din urmă a scris-o Héloïsei pentru a-i anunţa moartea soţului său este, de altfel, o capodoperă de delicateţe şi umanitate.

Această confruntare între teoria şi practica mediilor monastice în raporturile lor cu lumea ne permite să constatăm complexitatea problemei. Pe de o parte, ea dovedeşte existenţa unei doctrine spirituale coerente, situând perfecţiunea creştină într-un ideal al retragerii din viaţa pământească şi al refuzului anumitor aspecte ale condiţiei umane: viaţă îngerească, paradis regăsit în afara timpului, existenţă pur contemplativă. Pe de altă parte, se face simţită preocuparea călugărilor secolului al XI-lea de a influenţa societatea care îi înconjoară, preocupare împinsă uneori până la acceptarea fără rezervă a valorilor şi structurilor sale. De fapt, cele două atitudini nu sunt

contradictorii. Pentru a transforma lumea, în unele momente poate fi mult mai eficace să evadezi din ea decât să rămâi, iar omul se regăseşte uneori mai bine fugind de mulţime decât rămânând în mijlocul ei. Este oare o întâmplare că mulţi abaţi – şi în special cei de la Cluny – au jucat rolul arbitrilor în conflictele politice ale vremii, atât la nivel local, cât şi în planul creştinătăţii? în ceea ce-i priveşte pe eremiţii care s-au refugiat în adâncul pădurilor

pentru a fugi de lume, nimeni nu mai ignoră rolul pe care l-au avut în defrişări ca şi în crearea drumurilor, în ajutorarea călătorilor şi evanghelizarea populaţiilor rurale. Tocmai aici putem cântări dificultatea care există în aprecierea, de manieră echitabilă, a unei spiritualităţi care a valorizat adesea prin fapte realităţile pe care le condamna în planul principiilor.

2. INFLUENŢA SPIRITUALITĂŢII MONASTICE

Cu aceste rezerve – şi ele au Importanţa lor –, nu este mai puţin adevărat că ideologia călugărilor a avut o influenţă mai mare asupra spiritualităţii epocii feudale decât oraxis-ul lor. Idealul monastic a exercitat o fascinaţie incomparabilă asupra tuturor spiritelor timpului, chiar a celor mai fruste, iar anumite teme spirituale dragi cenobiţilor au fost reluate şi amplificate de către alţii, clerici sau laici, care le-au împins la consecinţe extreme.

A. *Viaţa profană şi viaţa religioasă* într-adevăr, ideea existenţei unei incompatibilităţi între viaţa în mijlocul lumii şi starea religioasă începe să se impună în această epocă creştinilor din Occident. Clerul secular a fost primul care a suportat consecinţa doctrinelor ascetice elaborate în mănăstiri şi care au modificat însăşi concepţia despre sacerdoţlu. Reformele monastice ale secolului al X-lea erau legate de restabilirea practicii abstinenţei în abaţii. Măsurile întreprinse în acest scop nu erau inspirate numai de motive disciplinare. La Cluny de exemplu, de la mijlocul secolului al X-lea se va dezvolta o spiritualitate euharistică acordând un loc central comuniunii cu Christos Mântuitorul prezent în taina altarului: numai primind

„adevăratul trup al lui Christos” putem fi părtaşi ai trupului Său mistic. Dar pentru a te apropia de

47

euharistie, şi cu atât mai mult pentru a consacra ostia, trebuie neapărat să fii pur. Astfel, Odon de la Cluny, în marele său poem *Occupaiio* face din castitate o necesitate absolută pentru călugări şi declară incompatibile funcţia sacerdotală şi concubinajul.

Aceste vederi păreau, în epoca în care au fost exprimate, de o anticipare îndrăzneaţă. Nu prevedea oare episcopul Burchard de Worms, încă de la 1010, în peni ten [ialul său intitulat *Conector sive medicus*, pedepse în ceea ce-i privea pe laicii care vor refuza să participe la slujba celebrată de un preot căsătorit sau concubinar? Dar, începând cu a doua jumătate a secolului al XI-lea, ne sunt semnalaţi aproape peste tot credincioşi care pun la îndoială validitatea sacramentelor distribuite de preoţi neînfrânaji. La Milano, în jurul anului 1050, patarii au mers mai departe, boicotând slujbele celebrate de preoţii „Nicolaiţi” şi forţându-i să respecte castitatea, în ochii lor element funda – mental al stării preoţeşti. Reforma gregoriană a reluat la rândul ei aceste concepţii, fixând pentru mai multe secole noul model *ay* preotului, *bazat* pe un ideal al purităţii şi separaţiei. Într-adevăr, pentru Grigorie al VII-lea, cel care celebrează jertfa liturghiei trebuie să se asemene cu imaginea lui Christos şi castitatea fiilor lui Dumnezeu postulează pe cea a slujitorului cultului. Consacrându-se slujirii permanente a rugăciunii oferite de Iisus Tatălui ceresc, preotul va trăi despărţit de credincioşi şi va renunţa la tot ce poate avea ceva profan în existenţa sa. îi este recomandat să ducă viaţa în comun, adaptată funcţiei rugăciunii pe care o asigură întregii Biserici şi care, de altfel, facilitează respectarea înfrânării. Castitate, viaţă comună şi serviciu liturgic sunt de acum înainte cele trei aspecte fundamentale ale stării sacerdotale.

De altfel, mulţi preoţi nu auziseră apelul papei pentru modificarea felului lor de viaţă. Începând cu a doua treime

a secolului al XI-lea, viaţa canonică, adică comunitară, a fost restaurată sau instaurată în numeroase locuri, în special în regiunile meridionale (de exemplu la San Freddiano din Luca, Sfântul Ioan din Lateran şi Saint-Ruf lângă

48

Avignon). Alţi clerici, ciocnindu-se de ostilitatea confraţilor lor, au ales să se retragă în deşert. Vedem astfel proliferind cam peste tot în Occident diverse forme de cremitism clerical, în timp ce ansamblul clerului secular suferea influenta spiritualităţii monastice. Tocmai acest lucru era remarcat de adversarii reformei, de la preoţii milanezi la Anonimul numit din York, atunci când ei reproşau papalităţii că ar fi vrut să impună clericilor seculari un nou mod de viaţă şi exigente morale care nu corespundeau vocaţiei specifiqe a propriului lor *ordo*. Argumentul nu era lipsit de valoare, dar cum cei care îl evidenţiau se sprijineau pe principii temporari, ei au fost cuprinşi de discreditarea care a lovit atunci clericii „simoniaci şi Nicolaiţi”.

Consecinţa cea mai gravă a propagării spiritualităţii monastice a fost, fără nicio îndoială, deprecierea profundă şi durabilă a stării laice. Lovit de o dublă inferioritate – religioasă şi culturală –, laicatul s-a definit în mod negativ prin excluderea sa din universul sacrului şi al culturii savante. Într-o lume în care viaţa creştină se identifica cu viaţa consacrată, marea majoritate a celor botezaţi nu se găseau, în perspectiva mântuirii, atât de bine plasa în comparaţie cu călugării. Desigur, distincta între călugări, clerici şi laici nu era nouă în cadrul Bisericii. Grigorie cel Mare, inspirându-se dintr-un pasaj al profetului Ezechiel (XIV, 14), împărţise deja creştinii în trei categorii în funcţie de instituţiile ecleziastice: *conjugali* (cei căsătoriţi), *continenles* (religioşii), *predicatores* (preoţii seculari). Această schemă a fost reluată, într-o perspectivă diferită însă, în mediile monastice din secolul al X-lea. Astfel, cu puţin înaintea anului o mie, abatele Abbon de FIcury (Saint-Benoat-sur-Loire) putea scrie: „Ştiu bine că printre creştinii de cele două sexe există trei ordine şi, ca să spunem aşa,

trei grade. Primul este cel al laicilor, al doilea cel al clericilor, al treilea cel al călugărilor. Deşi niciunul dintre acestea trei nu este scutit de păcat, primul este bun, al doilea mai bun, al treilea excelent” 25. La acest autor, ca şi la mul ti alţii ai epocii sale, clasificarea tipurilor de creştini nu ţinteşte doar să distingă trei feluri diferite de a fi prezent în Biserică. Ea

constituie, de asemenea, o schemă ierarhică, bazată pe ideea unei remuneraţii variabile după stările vieţii. Reluânc] cifrele indicate de Christos în parabola semănătorului (Matei, XIII, 8), legate de randamentul seminţei, literatura spirituală a timpului afirmă cu claritate superioritatea vierii monastice (100 la 1) faţă de starea preoţească (60 la 1) şi laică (30 la 1). Această scară a valorilor nu este universală şi tot timpul Evului Mediu au avut loc controverse între clerici şi călugări pe tema primului loc. Totuşi, cu toţii erau de acord să plaseze laicii pe treapta Inferioară, Ierarhia stărilor de viaţă se bazează efectiv pe postulatul conform căruia condiţia trupească este rea: cu cât ne îndepărtăm mai mult de carne – identificată aici cu sexualitatea –, cu atât suntem mai desăvârşiţi. Din această perspectivă, căsătoria, deşi este o taină, nu are valoare pozitivă; ea nu este decât un remediu pentru concupiscenţă şi o concesie făcută slăbiciunii omeneşti26. De altfel, relaţiile conjugale nu sunt ele însele atinse de păcat, aşa cum afirmase sfântul Augustin împotriva lui Pelagius? Din perspectiva escatologică care rămâne cea a monahismului, abstinenţa şi mai ales virginitatea constituie fundamentele vieţii religioase.

Această viziune pesimistă a condiţiei laicilor şi a rolului lor în Biserică nu este prodvisul câtorva autori izolaţi său. extremişti. Ea este împărtăşită de credincioşii înşişi care-l nu văd mântuirea decât într-o unire cât mai strânsă posibil cu lumea monahală. Cavalerii îşi oferă copiii ca ofrandă mănăstirilor. Cei care rămân să trăiască în epoca lor se alătură abaţiilor celor mai prestigioase, în sânul societăţilor sau frăţiilor de rugăciune; în schimbul

legatelor pioase – care îmbracă în general forma donaţiilor funciare –, obţin înscrierea lor în cărţile unde figurează numele celor pentru I care călugării se roagă în fiecare zi şi în pomelnice. Cluny nu va inventa acest tip de asociaţii, dar le va dezvolta simţitor, în special în mediile aristocrate. Mat mult, în secolul al XI-lea s-a răspândat printre credincioşi obiceiul de a solicita haina călugărească cu ocazia unei grave maladii. Cronicarul monastic Orderic Vital ne furnizează frumosul

exemplu al lui Ansolde de Maule, vechi camarad de arme al lui Robert Giscard. După cincizeci şi trei de ani petrecu şi în ordinul cavalerilor, simţindu-şi moartea aproape, el s-a adresat Sofiei sale cu aceste cuvinte: „Binecuvântată sară şi îndatoritoare soţie Odelinc, mila divină ne-a îngăduit să trăim unul cu altul mai mult de douăzeci de ani. Iată că mă îndrept spre sfârşitul meu. De voie, de nevoie, mă duc către moarte. Acceptă, te rog, dorinţa mea de a mă face călugăr, de a renunţa la veşmintele pompoase ale timpului pentru a îmbrăca haina neagră a sfântului părinte Benedict. Doamnă, dezleagă-mă deci, te rog, de obligaţiile mele conjugale pentru ca, scutit de povara lucrurilor lumeşti, să merit onoarea de a primi haina şi tonsura monastică”. Având acordul soţiei sale, şi-a putut îndeplini dorinţa şi a fost de îndată îmbrăcat în veşmânt. Trei zile mai târziu a murit, după care „a fost înmormântat intru Christos pentru a învia odată cu El” 27. Faptul de a muri sub rasă asigura într-adevăr o participare masivă şi deplină a credincioşilor la devoţiuni, rugăciuni şi merite, cu singura condiţie de a renunţa la căsătorie şi de a se lipsi de „onorurile” şi bunurile lor. Pentru un laic, calea mântuirii trece prin triplul refuz al puterii, sexului şi banilor, ceea ce înseamnă însăşi negarea stării sale. Spiritul medieval însă, cuprins de opoziţii contrastante, nu cunoaşte decât convertirea totală. Numai printr-o renunţare absolută creştinul poate spera să devină plăcut lui Dumnezeu.

Astfel, chiar cei care rămân să trăiască, din

necesitate, în societate, se străduiesc, dacă au o oarecare preocupare pentru ceea ce este dincolo, să imite practicile monastice. *Viaţa şfuituhii Geraud dinăwillac*, compusă către, mijlocul secolului al X-lea de către abatele Odon de la Cluny, ne furnizează exemplul unui mare senior care atinge perfecţiunea trăind în lume. Să nu ne înşelăm însă: nu găsim la Sfântul Geraud niciun ideal de sfinţenie laică. Odon îl prezintă tot timpul ca pe un călugăr prin dorinţă, căruia doar constrângătoarele obligaţii îi interzic să se alăture mănăstirii; el îl înfăţişează practicând castitatea şi refuzând să se lupte cu spada, pentru că violenţa este urâtă ochilor

51

lui; atunci când duşmanii îl atacă iar el nu poate refuz; lupta, roteşte spada şi evită să se lupte căutând să nu rănească pe nimeni. Viaţa sa religioasă este ritmată ele alternanta lecturilor şi rugăciunilor. Sfântul Geraud, aşg cavaler cum era, a trăit ca un călugăr în mijlocul lumi sale.

Fascinata exercitată de tendinţele ascetice ale spiritualităţii monastice, departe de a se limita la straturile superioare ale societăţii, se extinde în secolul al XIee, asupra totalităţii laicilor, aşa cum se poate constata din ideologia mişcărilor pentru pace. Acestea nu exprimă doar o aspirape la restabilirea ordinii perturbate de anarhia feudală. Locul important pe care îl ocupă, pe lângă refuzul violentei, preceptele abstinentei în documentele provenite de la adunările care au avut loc între 990 şi 1040 este mărturia unei dorinţe răspândite de a adopta practicile tipic monastice. A se supune împreună la privaţiuni păruse oamenilor anului o mie mijlocul cel mai sigur de a abate mânia divină şi de a asigura mântuirea colectivităţii.

Aderarea laicilor la instituţiile şi valorile monahismului nu este totuşi un simplu fenomen de mimetism sau de osmoză. Ea traduce mai degrabă trezirea conştiinţei religioase în cercurile care nu cunoscuseră până atunci decât un simplu conformism. Este o mişcare misterioasă” prin originile sale: sub influenţa călugărilor, dar şi a unui cler care, în cadrul demultiplicat al bisericii

private, este în contact mai strâns cu credincioşii săi, se petrece în aceste secole obscure un soi de impregnare spirituală ale cărei modalităţi ne scapă. Atoniei climatului religios al secolului al IX-lea şi al X-lea îi succede o perioadă de intensă efervescenţă. Simpli credincioşi încep să acceadă, în număr crescând, la o anumită cunoaştere, dacă nu a *Bibliei*, cel puţin a principalelor precepte evanghelice. Unii dintre ei au pus încă o dată accentul pe tradiţia monastică, ajungând în multe cazuri la un spiritualism exacerbat. Este frapant să constatăm că primele erezii care au apărut în Occident în jurul anului o mie – cele din Vertus (Chanv pagne), din Arras sau Monforte (Lombardia) – au în comun

52

refuzul lumii şi violenţei sale, dispreţul trupului şi al vieţii sexuale ca şi respingerea structurilor celeziale şi a tainelor a căror materialitate jignea. Nu este vorba, desigur, decât de grupuri puţin importante, repede reduse la tăcere de către ierarhia bisciicească. Dar nu exprimă oare toate acestea, radicalizându-le, aspiraţiile religioase ale multor oameni din acele vremuri care, în numele unui literalism evanghelic riguros, tindeau să erijeze în norme de comportament pentru toţi creştinii exigenţele cele mai elevate ale spiritualităţii monastice? Fără a merge atât de departe, patarii din Lombardia sau contemporanii lor de la Florenţa care-şi constrânseseră clerul să adopte celibatul şi să renunţe la simonic, împărtăşeau această stare de spirit. Dar, departe de a revendica pentru ei înşişi o oarecare autonomie spirituală, ei cereau pur şi simplu preoţilor să-şi îndeplinească funcţia pe care o aveau în cadrul Bisericii: să procure credincioşilor sacramente valide şi să ofere lui Dumnezeu un sacrificiu care să-l fie pe plac.

B. Lupta spirituală

Prezentând viaţa religioasă înainte de toate ca o bătălie neîncetată dusă împotriva „duşmanului străvechi”, spiritualitatea monastică a găsit un larg ecou în sânul unei societăţi războinice a cărei etică profană (ceea ce autorii

germanici numesc *RIL – lerliches Tugendsyslem*) privilegia valorile luptei. Faptul de a considera viaţa religioasă şi morală ca o luptă între Bine şi Rău nu este, desigur, o invenţie a secolului al XI-lea. Prudenţiu în epoca patristică, Alcuin şi Smaragdus în vremurile carolingiene acordaseră în scrierile lor un spaţiu vast temei psihomahiei. I se cuvine totuşi primei epoci feudale – aşa cum o arată sculpturile din Moissac şi frescele din Tavant – privilegierea acestui aspect şi considerarea lui ca axă a vieţii spirituale a întregii societăţi.

Oamenii secolelor al X-lea şi al XI-lea, epocă caracterizată de insecuritate şi violenţă, şi-au transpus obiceiurile şi

preocupările de fiecare zi în domeniul religios. După lucrări recente, bazate pe o interpretare psihanalitică, structura însăşi a slujbei monastice răspundea unui plan de luptă împotriva forjelor răului de la care călugării se străduiau să smulgă, prin rugăciune constantă şi intensă sufletele credincioşilor răposaţi. Din această perspectivă, liturghia monastică, în cadrul său fastuos şi solemn în acelaşi timp, va reprezenta sublimarea Impulsurilor agresive ale aristocraţiei laice care nu renunţă la violenta fizică decât în favoarea luptei religioase. Cavalerul care intră în mănăstire lasă în urmă calul şi spada, aceasta însă pentru a regăsi arme spirituale infinit mai eficace decât cele lumeşti29.

În orice caz, este cert că nicio epocă n-a luat mai în serios decât Evul Mediu maxima evanghelică: „Împărăţia cerurilor s-o ia cu asalt”. Întreaga spiritualitate a epocii feudale este plasată sub semnul efortului dureros şi al luptei. În mănăstiri se cultivă asceza ca pe un instrument de reîntoarcere la Dumnezeu: suferinţa voluntară permite de fapt omului să restaureze încă din această lume starea dinţii a inocenţei degradată de păcat şi să ajungă la libertatea spirituală. Această convingere universal răspân-clită împinge spiritele îndrăgostite de perfecţiune în

căutarea martiriului care procură, odată cu certitudinea mântuirii, meritele necesare Bisericii şi credincioşilor răposaţi. În lipsa persecutorilor, îţi aplici o pedeapsă tu însuţi. Asceza benedictină, care rămâne moderată în manifestările sale, comportă două aspecte fundamentale: renunţarea la plăcerile simţurilor şi lupta împotriva tentaţiilor. Cel de al doilea a tins către o importanţă cresc încă în secolul al XI-lea, pe măsură ce se dezvolta credinţa într-o realitate fizică a Diavolului şi în omniprezenţa sa. Călugărul Raoul Glaber spune că l-a văzut pe Satana în mai multe rânduri sub aparenţa unui animal imund şi multe vieţi ale sfinţilor din epocă ni-l arată pe acesta din urmă agresând şi stâlcind în bătaie pe aspiranţii la perfecţiune.

Chiar şi aici, laicii n-au vrut să rămână în urmă. Mulţi dintre ei, neputând deveni călugări din pricina originii lor

modeste, îmbrăţişau viaţa eremitică, consacrindu-se ascetismului fără niciun fel de restricţii. Cu ardoarea care caracterizează pe neofiţi, ei respingeau de fapt acea *discrelio* monastică ce tempera în practică rigoarea normelor prescrise şi se lăsau în voia unei supralicitări a mortificărilor, căutând să-şi epuizeze trupul prin postirl şi mii de suplicii. Această severitate excesivă faţă de sine va rămâne o trăsătură caracteristică spiritualităţii populare a Evului Mediu, de la eremiţii secolului al XI-lea la persoanele care se flagelau din secolul al XIV-lea, şi cu siguranţă nu este o întâmplare dacă printre sfinţii cistercieni, cei care îşi aplicau cele mai aspre penitenţe erau fraţii folosiţi la treburile gospodăreşti – adică oameni de condiţie modestă, precum Pierre şi Nicolas de Villers. Totul se petrece ca şi cum laicii ar fi vrut să compenseze incapacitatea lor de a citi sau a medita la cuvântul lui Dumnezeu printr-o sporire a violenţei faţă de propriul lor trup.

Această tendinţă de căutare a performanţei ascetice este, ca multe fenomene spirituale, profund ambiguă: în ea se exprimă în acelaşi timp o obsesie neliniştitoare a

mântuirii şi dorinţa de a-L imita pe Christos Cel ce suferă până în chinurile Sale, care este una dintre primele manifestări ale trezirii evanghelice. Nu se poate explica altfel succesul flagelării voluntare care s-a dezvoltat în secolul al XI-lea în mediile eremitice italiene, în special sub influenţa sfântului Petru Damian. Biciul, unul din instrumentele Patimilor lui Christos, devine în acest caz un mijloc privilegiat de penitenţă, asigurând celor care se loveau/în virtutea unui proces de substituire, răscumpărarea durerilor datorate păcatului. Însă asceţii „sălbatici”, care se înmulţesc în Occident după anul o mie, dau impresia căutării suferinţei pentru ea însăşi: în numeroase sihăstrii se recurgea la posturi extraordinare, se purtau împletituri din păr aspru (târsâne) direct pe piele. Unii îşi strângeau membrele cu frânghii noduroase sau cu cercuri de fier, când nu era vorba de veritabile corsete, precum în cazul sfântului Dominic „cel împlătoşat” care, în retragerea sa din Fonte Avellana, nu se putea mişca fără să-şi înfigă în piele plăci

55

altare, să plătească dijmele. Dacă fac toate acestea, ei vor tea fi mântuiţi, cu condiţia de a evita viciile prin practimetalice prevăzute cu cuie. Este vorba aici de forniţ extreme, dar care reflectă bine anumite tendinţe ale spiritualităţi comune. Idealul vierii creştine în epocg. feudală este stilul de viaţă eroică caracterizat de o serie de eforturi prodigioase şi de o căutare a recordului, pecetluit de imaginea cavalerului care trebuie să se depăşească continuu pe sine înfăptuind noi acte de curaj. Sfinţenia rămâne de domeniul extraordinarului, devenind accesibilă doar cu preţul unor grele eforturi: cine posteşte fără întrerupere mai multe săptămâni, îşi petrece nopţile în rugăciune şi înfăptuieşte vindecări miraculoase, se vede repede canonizat măcar de către mulţime, dacă nu şi de

Biserică.

Toţi credincioşii îndrăgostiri de perfecţiune sau, pur şi simplu, dornici să-şi asigure mântuirea, nu se făceau totuşi eremiţi sau călugări. Exista un mijloc mal puţin

anevoios de a dobândi merite în ochii lui Dumnezeu:

pelerinajul. Încă de la începutul Evului Mediu, călugării irlandezi propagaseră de exemplu credinţa în virtutea sanctificatoare pe care *peregrinalio religioasa* o poseda, un fel de exil voluntar pe termen nedefinit. Semnificaţia pelerinajului s-a schimbat în secolul al XI-lea, atunci când penitenţii, în număr mare, şi-au ales ca scop al călătoriei lor sanctuare celebre ca Sfântul Iacob din Compostella sau locuri sfinte ca Roma şi mai ales Ierusalim. Într-o epocă în care călătoriile erau întreprinderi periculoase, apreciem că aceste lungi deplasări fuseseră considerate de credincioşi şi de clerici ca un exerciţiu ascetic şi o formă de penitenţă.

De asemenea, nu trebuie să uităm, printre practicile meritorii, postul, prescris de Biserică pentru anumite perioade ale anului liturgic şi anumite zile ale săptămânii, clar care, din evlavie, putea fi practicat mai des. În sfârşit, milostenia era actul religios aparţinând prin excelenţa laicilor, cum spune unul dintre primele texte juridice care a încercat să definească statutul acestora în cadrul

Bisericii, *Decretul* călugărului Graţtan (spre 1140): „Laicilor le este permis să aibă o soţie, să cultive pământul, să

56

judece sau să intenteze procese, să-şi depună ofrandele pe ltare, su y…

putea fi mântuiţi, cu condiţiacarea binefacerilor” 30.

Scopul nostru nefiind acela de a studia practicile pietăţii pentru ele însele, este suficient să reliefăm aici spiritul acestora. În ciuda diversităţilor, ele tind către aceeaşi ţintă: achiziţionarea de merite prin privaţiune şi suferinţă, într-adevăr, omul medieval este profund convins că numai o ispăşire dureroasă îi poate obţine iertarea păcatelor. Esenţialul efortului ascetic este îndreptat împotriva cămil şi, în special, împotriva trupului, teren de predilecţie al forţelor răului. El caută deci să-l umilească şi să-l zdrobească prin mortificări.

O astfel de spiritualitate, axată pe lupta omului

împotriva lui însuşi, se răsfrânge firesc într-o religie a faptelor, de vreme ce credincioşii nu puteau spera să înduplece mânia Dumnezeului-Judecător decât înmulţind practicile devo. ţiunti şi carităţii. Atunci când, în 1025, ereticii din Arras susţineau în faţa episcopului caracterul voluntar al regenerării spirituale şi puneau la îndoială valoarea anumitor sacramente, ei nu au făcut decât să dea o formulare abruptă scepticismului faţă de har, care caracterizează mentalitatea religioasă a timpului lor. Ar fi nedrept totuşi să nu vedem în această atitudine decât expresia vinei credinţe materialiste şi neluminate. De fapt, oamenii epocii feudale se rugau cu mijloacele de care dispuneau: trupul, forţele şi curajul lor. Aşa cum bine a observat J. Toussaert în legătură cu sfârşiţul Evului Mediu – remarca se potriveşte însă în egală măsură şi secolelor precedente –, „efortul fizic şi concret înlocuia, sub o formă a pietăţii mai exteriorizată şi foarte diferită de a noastră, efortul dificil de înălţare a spiritului către Dumnezeu” 31.

C. *Dumnezeu prezent în istorie*

Pentru a cunoaşte istoria secolelor al XI-lea şi al XII-lea, principalele surse narative de care dispune istoricul sunt cronicile monastice; numărul şi importanţa lor atestă interesul pronunţat al cenobiţilor pentru desfăşurarea evenimentelor. Însă abundenţa acestei producţii nu se explică numai prin dorinţa de a smulge trecutul din uitare şi a trage învăţăminte. Ea este de asemenea legată de grija pe care credincioşii au avut-o de a distinge felul în care opera mântuirii, inaugurată de întrupare, se înscria în trama timpului. Astfel, cronicile medievale încep adesea cu consideraţii asupra creării lumii şi cu un rezumat al Istoriei sfinte, înainte de a aborda povestirea faptelor, foarte locale uneori, care constituie pentru noi centrul lor de interes. Pentru călugării acestor vremuri, orice istorie particulară se înscrie în Istoria globală a poporului lui Dumnezeu, care este departe de a fi încheiată. Omul spiritual trebuie să scruteze cu atenţie evenimentele pentru a percepe semnele creşterii Bisericii şi ale apropierii Parusiei. El va reţine episoadele cele mai

semnificative după părerea sa, care nu sunt neapărat cele pe care istoricul de azi şi-ar dori să le găsească.

La nivelul lor, laicii, mult mai concreţi, nu sunt mai puţin atenţi la semnele timpului. Cu toţii sunt intim convinşi că Dumnezeu intervine într-o manieră directă în destinele individuale şi colective. Ei cred în special că puterea Sa se manifestă prin miracole a căror semnificaţie are legătură cu acţiunile oamenilor şi că războaiele şi epidemiile sunt consecinţele păcatului. Dumnezeu este de fapt asimilat dreptăţii imanente: El dă fiecăruia după faptele sale. Cronicarul clunisian Raoul Glaber povesteşte cum contele Foulque Nera, care arătase o mare cruzime duşmanilor săi, a vrut să-şi uşureze conştiinţa construind o biserică. În ziua târnosirii, un uragan izbucnind pe un cer senin a dărâmat-o. Nimeni, spune el, nu a pus la îndoială semnificaţia accidentului32. Dumnezeu nu îngăduie evenimentelor să se desfăşoare împotriva dreptăţii Sale.

58

dar, înainte de a pedepsi oamenii, El îi avertizează prin intermediul elementelor (astrelor îndeosebi) şi mai ales al viziunilor şi miracolelor. Fiecare trebuie să fie atent şi să le înfceleagă la LinlP-Cel Atotputernic nu este numai păzitorul legii morale, El este şi judecătorul care, la sfârşitul veacurilor, va fi instanţa în fafca căreia se vor înfăţişa toţi muritorii. Această judecată universală şi particulară în acelaşi timp, pentru care nimeni nu ştie „nici ziua nici ceasul”, a fascinat spiritele în anumite epoci. Ea a fost aşteptată cu multă teamă în Evul Mediu şi mai ales de-a lungul secolului al XI-lea. Biserica răspândise în conştiinţa colectivă convingerea că timpul nu este o simplă curgere, ci este orientat către ultima venire a lui Christos şi a Ierusalimului ceresc. Locul acordat Apocalipsei în tratatele spirituale monastice ca şi în arta romanică ilustrează din plin succesul acestei teme. Printr-o deformare naturală, aşteptarea sfârşitului a dat naştere unei inteegi speculaţii despre circumstanţele care ar trebui să preceadă venirea lui. În preajma anului o mie, atenţia s-a fixat mai ales asupra Antihristului, hidră cu o

sută de fac, refăcându-se fără întrerupere, a cărui venire clericii credeau că o recunosc în vicisitudinile istoriei: invazii, diferite calamităţi, apariţia ereziilor. Călugărul Adson din Montier-en-Der îi va consacra o lucrare la sfârşitul secolului al X-lea, iar Raoul Glaber îl evocă în mai multe rânduri. Este mai dificil însă să ne imaginăm ce idee putea să-şi facă despre Anuchrist un simplu credincios. În orice caz, până la sfârşitul secolului al XI-lea, creştinii din Occident considerau, ca pe o posibilitate foarte concretă, venirea Antihristului, ale cărui persecuţii trebuiau să preceadă cu puţin judecata din urmă. La ştirea că acesta apăruse în Orient, mulţimi de bărbaţi şi femei s-au pus fără-ezitare în mişcare şi au plecat să poarte bătăliile prevestitoare venirii în slavă a lui Christos.

„Nu e drept să credem în terorile anului o mie, dar trebuie să admitem în schimb că cei mai buni creştini ai acestor vremuri au trăit într-o anxietate latentă şi că.

59

meditând la Evanghelie, ei făceau din această nelinişte o virtute „33. Efectiv, de-a lungul întregului secol al XI-lea, această ambivalenţă a aşteptării escatologice s-a evidenţiat foarte net: pe de o parte, ea suscita reacţii pesimiste şi marcate de teamă; pe de altă parte, mai ales că scadenţa mileniului venise, ea a împins credincioşii şi clericii pe drumul purificării. Entuziasmul religios care a insoj. it mişcările pentru pace şi le-a asigurat succesul, restituirile dijmelor şi bisericilor înfăptuite de către seniori, în sfârşit înflorirea unui monahism restaurat, nu sunt oare legate de această stare de spirit care, în documentele timpului, este subliniată de frecvenţa preambulului *Appropinquante Juie mundl*? Dar elanul trezit de redutabilele scadenţe din 1.000 şi 1033 a supravieţuit circumstanţelor care i-au dat” naştere. În a doua jumătate a secolului al XI-lea, Biserica şi societatea vor beneficia, pentru schimbarea şi progresul lor, de energiile eliberate prin îndepărtarea progresivă de perspectivele apocaliptice.

3. DE LA REFORMA LA CRUCIADĂ: CĂTRE O

SPIRITUALITATE A FAPTEI

Spiritualitatea escatologică a favorizat la clerici iniţiative misionare, ca cele ale unui Bruno de Querfurt sau ale sfântului Adalbert care au iniţiat convertirea slavilor în jurul anului o mie, şi mai ales mişcări de reformă. Am subliniat deja legătura strânsă care există între aşteptarea venirii apropiate a împărăţiei şi dorinţa de a-i înfăţişa lui Dumnezeu o Biserică fără pată. În secolul al XI-lea, ritmul acţiunilor reformatoare se accelerează. În Franţa, Guillaume de Volpiano şi Lanfranc, pentru a nu cita decât pe cei mai mari, fondează abaţii ca Le Bec şi Fecamp a căror iradiere culturală şi spirituală a fost considerabilă. În Italia, odată cu sfântul Romuald (t 1027), fondator la Camaldoli, şi sfântul Ioan Gualbert din Vallombrosa (t 1073), orientarea se îndreaptă către căutarea unei

uniuni între viaţa cenobită şi viaţa eremită în cadrul regulei benedictine.

Alte medii ecleziastice au fost atinse de o renaştere a zelului, în special unii episcop! şi capitluri catedrale din Lotaringia şi din Franţa meridională, care au restabilit practica vieţii canonice. Toate aceste eforturi de redresare au dus – la capătul unor vicisitudini pe care nu ne propunem să le studiem aici – la reforma papalităţii care, de la Nicolae al II-lea până la Grigorie al VII-lea, s-a eliberat progresiv de tutela imperială şi a luat conducerea luptei pentru libertatea Bisericii. Totalitatea acestor mişcări, cu elemente compozite şi diverse, a primit din partea istoricilor denumirea de reformă gregoriană, care îi restrânge însemnătatea raportând-o la fapta unui singur om. Denumirea este totuşi justificată dacă avem în vedere că monahul Hildebrand, înainte chiar de a deveni papa Grigorie al VII-lea, a fost de-a lungul a mai bine de treizeci de ani (1049 – 1084) unul dintre principalii animatori şi propagatori al reformei. Odată ajuns pe scaunul apostolic, el a dus-o la paroxism, neezitând să împingă Biserica în pragul haosului pentru a face să „triumfe cauza bună împotriva susţinătorilor unui sistem perceput ca scandalos.

De la lupta împotriva traficului cu funcţii ecleziastice şi concubinajului preoţilor, s-a trecut, odată cu Humbert de Moyenmoutier, la punerea în discuţie a investiturii laice, de unde proveneau toate aceste abuzuri. Grigorie al VII-lea va merge şi mai departe revendicând pentru Biserică *libertas*, adică independenţa faţă de împărat şi în acelaşi timp dreptul exclusiv de a judeca societatea creştină.

Interesul pentru spiritualitatea reformei gregoriene a fost mic până de curând, ea fiind redusă prea des de către istorici la o simplă mişcare de reacţie împotriva abuzurilor feudalităţii în problema ecleziastică. Nu putem înţelege totuşi sensul acestei lupte al cărei rezultat va fi determinant pentru Biserică, decât situând-o într-o perspectivă escatologică. Violenţa epistolară a lui Grigorie al VII-lea, patima pe care o pune în lupta împotriva adversarilor, episcopii disidenţi şi împăratul germanic, nu-şi găsesc

61

explicaţia numai în caracterul pasionat al pontifului. Acesta din urmă avea convingerea că societatea timpului său constituia un câmp închis unde discipolii lui Christos aveau de dat o bătălie decisivă împotriva forjelor răului care tindeau să ia cu asalt Biserica însăşi. Pentru îndeplini misiunea supranaturală pe care i-a atribuit-o fondatorul său, aceasta trebuia să se elibereze, prin violentă la nevoie, de influenta acestora. Astfel, la gregorieni, o alunecare simţitoare este operată în planul escatologiei: aşteptarea neliniştită a catastrofei ultime face loc dorinţei de a construi *hic et nunc* împărăţia lui Dumnezeu. De vreme ce sfârşitul veacurilor nu pare iminent. Biserica nu se mai poate mulţumi să facă să sporească în fiecare] creştin omul interior, lăsând în întregime suveranilor şi] principilor grija de a conduce societatea după bunul lor plac. Ei îi revine de acum înainte sarcina de a face ca regalitatea lui Christos să fie recunoscută în întregul univers, întrupându-se în structuri vizibile şi recurgând, la nevoie, la acte de forjă. Se va putea edifica astfel *civiias*] *lerrena spiritualis* descrisă de sfântul Augusta în *De*\

dvitate Dei. Autorii medievali i-au dat numele de *Sancta res publica christiana*. Este ceea ce noi numim creştinătate.

Voinţa de a acţiona în mod direct asupra lumii pentru'a o face conformă voinici divine era deja prezentă la anumiţi episcopi şi abaţi de la începutul secolului al XI-lea. Atunci când şi-au asumat organizarea mişcărilor de pace, substituindu-se slabei autorităţi regale, ei au pornit un proces care avea să conducă Biserica la intervenţii din ce în ce mai frecvente în afacerile laice. De altfel, este ceea ce a observat cu justeţe un prelat al imperiului, episcopul Gerard de Cambrai care, în 1033, s-a opus cu toate puterile ţinerii unor adunări de pace în dioceza sa; pentru el, regelui şi nu Bisericii îi revenea sarcina de a asigura ordinea publică, călugării depăşindu-şi rolul atunci când se ocupă de problemele pământeşti. De la primele acţiuni ale clericilor în favoarea păcii până la depunerea lui Henric al IV-lea există într-adevăr o continuitate şi prevestirea a ceea ce va fi teocraţia medievală, adică o tentativă de a

62

construi împărăţia lui Dumnezeu încă de aici, de pe câmânt. Cu toate acestea, Grigorie al VII-lea va merge mai departe pe acest drum, cum n-o făcuseră niciodată călugării cel mai deschişi la cerinţele societăţii timpului lor. Pe când Cluny, de exemplu, nu concepea mântuirea decât prin instituţia monastică şi privilegia vlaja contemplativă, acest papă reformator lansa tuturor creştinilor un apel la acţiunea pentru reformarea Bisericii şi a societăţii. Pentru a salva lumea, a se ruga pentru ea nu mai era de ajuns; trebuia luată conducerea. Din această mutaţie a spiritualităţii, viaţa monastică va ieşi devalorizată pentru multă vreme, în timp ce lupta pentru credinţă şi slujirea aproapelui vor deveni sarcinile specifice ale creştinismului. Fără îndoială, nu este" o întâmplare că ruptura între Roma şi Constantinopol s-a petrecut în 1054, chiar în momentul în care papalitatea şi Biserica occidentală, sub influenţa mişcării reformatoare,

se angajau în domeniul religios pe căi cu totul noi.

Reforma gregoriană coincide aproximativ cu ascensiunea feudalităţii în majoritatea ţărilor Occidentului. Fată de noua clasă seniorială a cărei funcţie şi ocupaţie esenţială era războiul, Biserica a rămas pentru un timp circumspectă. Ataşată prin tradiţie puterii regale, la început ea n-a văzut în *milites* decât nişte provocatori de anarhie şi de tulburări. În secolul al X-lea, de exemplu, primii clunisieni condamnau cu virulentă orgoliul aristocraţiei laice şi opresiunea la care-l supunea pe cei săraci. Către 950, Odon de la Cluny înmulţeşte încă invectivele împotriva nobililor răi care abuzează de puterea lor în loc s-o pună în serviciul binelui comun. Atunci când exaltă figura simţului Gerard din Aurlllac, el evidenţiază refuzul de a vărsa sânge, care singulariza pe acest pios laic în sânul anturajului său aristocratic. Biserica condamnă într-adevăr cu severitate violenta şi războiul. Faptul de a ucide în luptă un duşman, oricare ar fi fost circumstanţele atenuante, constituia pentru ea un păcat care-l necinstea pe cel: are-l comitea. Cu toate acestea, încă din această epocă asistăm la tentative de a preştina *miliţia* printr-un proces

63

nu discredita însuşi actul războinic prezent cu acelaşi titlu ca şi patana câştigului sau liil fa pde viokntfl purta de sacralizare a cărui mărturie a fost conservată liturghie. În Pontificatul romano-germanic, ritual compus la Melnz către mijlocul secolului al X-lea, un ceremonial al binecuvântării spadei şi lăncii, ca rugăciune pentru luptători. În secolul al XI-lea a profană până atunci cu acelaşi titlu ca şi p şg

Dar atitudinea clericilor fa p de viokntfl purta da ambiguitătil. Înainte de toate e „ffă facă uz de arme în JffiKE*

pentru a ajunge preponderent în secolul al XIII-lea. Aceasti 1038, arhiepiscopul aganteat ™\P s (J torl de dezornouă solicitudine fată de cavaleri nu era dezinteresată: lansat în atacul castelelor semonio sdar ele

atestă ungerea abilita regele carolingian să apere Biserica, dine. Aceste tentative au rămas Bisericii, dintre făcându-şi din aceasta o datorie chiar; în noul context apariiia unei noi stări de spun recurgerea la forţă era feudal, această obligare este trecută stăpânilor pământului care unii ajungeau să consiut” <\ în scopuri benefice şi deţinătorilor puterii publice, adică seniorilor. investit justificată atunci cina ca”, ea lor Pe de altă parte, potrivit unui ceremonial liturgic, un *miles* se angajează să societăţii creştine şi SUD ™ războiul era interzis, nu se comporte ca un soldat al lui Christos. Ordinul cavalerilor fixând numărul de zile în J e d era licit dacă vine forma creştină a condiţiei militare. Însem Xi?

Desigur, aceasta nu implica din partea Bisericii o apro nu legitim, inrestu J „JP. n spre [a] în Spania, a dus la re a violentei arbitrar exercitate între ei de către seniori Lupta imPot” J & q a (Jtudţne din ce în ce mai înţelegăsată! a teritorială erau cele maltoare g. O lui de Narbonne. papa Alexandru al avansate – adică de la Pottou până la Languedoc şi Dur-Jg» ins Dirându-se de altfel din textele pontificale din

J61 îl

În spre p q a (Jtudţne din ce în ce mai d bare a violentei arbitrar exercitate între ei de către seniori p J & q a (Jtudţne din ce în ce mai înţeleagă şi fată de oameni fără arme. În regiunile în care fărâmi-l / folosirea armelor într-o scrisoare adresată în tarea puterii politice şi împărţirea teritorială erau cele maltoare g. O lui de Narbonne. papa Alexandru al tarea puterii politice şi împărţirea avansate – adică de la Pottou pî gundia –, vedem chiar clerici intervenind direct pentru a J jx le-a privind ap combate anarhia. Dar pacea lui Dumnezeu, pe care, în afirma că vărsarea sângelui necredincioşilor nu erau jurul anului o mie, adunări precum cele de la Charroux şi – cât Marea noutate a acestui document constă de fapt în bi a-rmatla pe care pontiful o face şi conform căreia particil Biriii constituie o ispăşire

Jg ins Dirându-se de altfel din textele pontificale din

1 jx le-a privind apărarea Italiei împotriva sarazinâă dea sângelui necredincioşilor nu era un devine forma creştină a condiţiei militare. Însemna oare recunoaşt X? P

j o face şi ea la un război util Bisericii constituie o ispăşire peni (enţială cu acelaşi titlu ca o pomană sau un pelerinaj.

Cl i trimis în acea vreme în

Narbonne au încercat să o impună, nu interzicea războaie-le particulare şi condamna doar violentele împotriva persoanelor dezarmate şi locurilor sacre. Pe de altă parte, peni (enţială cu acelaşi titlu e p

Biserica a făcut efortul de a-i asocia cât mai strâns posibil Cavaleril fra-cl pe care Cluny i-a trimis în acea vreme în pe *mililes* deciziilor luate de ea, ce nu puteau deveni număr mare să lupte, împotriva maurilor în fafca Toleexecutorii fără acordul şi colaborarea lor. do-ului, au beneficiat deci, în virtutea acestei comutări de

Această favoare era evidenţiată de conferirea unui *Vexillum Sandi Petri*, simbol care oferea cauzei laicilor care bene-Astfel, pacea căreia clericii au vrut să-i dea un caracter factură originală, de absolvirea pedepselor care le fuseseră inviolabil şi sacru prin jurăminte făcute pe moaşte, părea aplicate pentru păcatele lor. Pe de altă parte, papii EPOC1 adesea „expresia violentei legalizate, deoarece instalarea şi gregoriene au intervenit de mai multe ori în batoliile ca apărarea sa reveneau acelora care, singuri, aveau puterea le-au părut importante pentru a marca interesul pe ea de a face din aceasta un adevărat obstacol” 3 1. După 1020, arătau fată de victoria uneia sau alteia dintre tabere, promulgarea păcii lui Dumnezeu pare să marcheze o cotitură în atitudinea Bisericii fată de război. Oare aceasta, llmilindu-se a lua în considerare bătăliile din decursul

64

65

r alta ceea ce face ca afirmaţiile cu regiune Ină conjecturale şi îndoielnice; pe de alta general să se dem că] e înţelegem, realităţile t-rini se dezvăluie mişcătoare şi

pline de

— «Caracter

Totuşi, câteva constatări se impun cu siguran-înlil, preponderenţa masivă a spiritualităţii

Mai dincolo de lumea călugărilor a influenţat oriasuce uam ...

profund societatea creştină în totalitatea sa. Spiritualitate a „separaţiei”, a refuzului, dacă nu a dispreţului fată de lume, a aşteptării escatologice. Este izbitor că, în jurul anului o mie, atunci când laicii au început să acceadă la o viaţă religioasă mai conştientă, ei au căutat să trăiască în felul călugărilor şi pe urmele lor. Departe de a revendica o oarecare autonomie a pământesculul, el au manifestat b tă de ascetism şi un spiritualism exacerbat care i-au i pe cel mai exigenţi dintre el în pragul ereziei. Totul se petrece ca şi cum credincioşii ar fi vrut să-şi însuşească idealul religios şi practicile monahismului pentru a beneficia în schimb de harurile – *şi* de recompensele promise celor care ar fi renunţat la plăcerile pământeşU. Fascinaţia. laicilor de un Ideal religios atât de exigent surprindă la prima vedere. Totuşi, între Dumnezeu şi Satana, Binele şi Răul, lyu», v... de spiritualitatea monastică, i-l ocupa lupta spirituală în aşteptarea unei toate acestea răspundeau pe deplin monastice care ficlau de acesta un caracter sacru, Iar războaielor \\ aparenta unei lupte pentru credinţă. Este ceea ce 1 s. Întâmplat de exemplu, în 1066, lui Wilhelm Cuceritori) încurajat de Alexandru al II-lea să invadeze Anglia; câiv ani mai devreme, Erlembaud, şeful patarilor din Milano, 5, con văzuse în acelaşi fel ratificată de către Biserica roman acţiunea sa violentă împotriva clerului simonlac şi; apărătorilor săi. Iniţiativă clar gregoriană, în măsura i care ea implica faptul că tumultuoasa vocaţie laică pentru lupta armată trebuia să se menţină în limiteleunţ ascultătoare susţineri a deciziilor papalităţii reformatoare însuşi Grigorie al VII-lea a apelat la ajutorul regilor penin cauza sa, şi cum regii l-au trădat, mari seniori sau simperedincioşi au fost poftiţi să-şi pună

armele în serviete Scaunului apostolic.

exercitată asupra nu poate să nu

P D

care

Din fuzionarea tuturor acestor elemente s-a născut, k sfârşitul secolului al XI-lea, spiritualitatea cruciadei. Nu şi cuvine să uităm că papa Urban al II-lea, cu ocazia unei adunări de pace întrunită la Clermont în 1095, a lansai apelul care a provocat plecarea unor nenumăraţi credim cioşi spre Pământul sfânt. Pentru a face ca pacea lui Dumnezeu să domnească peste tot şi pentru a elibera creştinii din Orient oprimaţi de turci, trebuia luptat ciarma. Apelul transmis direct cavalerilor de către papalitate, fără mijlocirea suveranilor – cel puţin într-o primă etapă –, a suscitat o puternică mişcare în favoarea eliberării „” „r” Oameni Tor-simpH şi concreţi, obişnuiţi cu o aspră, pentru care Evanghelia

Confuzia care se face atunci între idealul monastic şi perfecţiunea creşună va marca durabil reprezentante sfinţeniei în mentalitatea comună. Cel puţin până în secolul al XIII-lea, credincioşii vor considera în mofl spontan ca sfânt orice bărbat sau orice femeie care renunţa la viaţa lumească pentru a duce o existenţă austera şi mormântului lui Christos. În acelaşi timp, el conferea, = *”. „rani? F.van-helia avea savoarea

& a lumească pen pentru a (chinui trupul printr-o suferinţă voluntară.

Rezultatele reformei gregoriene au fost contradictorii: desacralizând puterea pământească şi exaltând sacerdoţiul, a a avut-o \ consecinţă sporirea distantei dintre clerici folosirii armelor, sarcină specifică clasei feudale, caracterul unei acţiuni religioase, făcând din aceasta instrumentul unei restaurări creştine şi al propagării credinţei. Odată cu cruciadele, lupta împotriva necredincioşilor, mal Urziu împotriva ereticilor şi a altor duşmani al Bisericii, devine noua funcţie [*officiuni*) a lui *ordo laicorwn*. Prin apelul de la Clermont, a fost oferită aristocraţiei laice o şansă de a-şi asigura mântuirea fără să

renunţe la vocala sa militară.

Nu este un lucru uşor să desprinzi liniile de forţă ale vieţii spirituale în Occident în timpul primei epoci feudale Situaţiile variază de la o tară la alta, dacă nu de la o

66

67

I

şi laâci. Separare care este înscrisă în organizarea spaţiuinterior al bisericilor, unde în secolul al XIII-lea aparţ jubcul, o mare balustradă din piatră decorată cu scuip. turi, care izolează pe clerici, regrupaţi în cor, de credin. cioşii adunaşi în naos. Primii, cu care Biserica are din ce în ce mai mult tendinţa de a se identifica, îşi arogă monopolu; sacrului, în timp ce cei din urmă sunt cantonaşi în activită. iile profane. Însă ceea ce evoluata ecleziologiei îi face şi piardă, laicii regăsesc din plin în planul spiritualităţii, într-o lume care devine teatrul unei înfruntări decisive, între cele două Cetăţi şi locul unde se înalţă împărăţia lui Dumnezeu, credincioşilor şi mai ales luptătorilor li se oferă: largi posibilităţi de acţiune. Conceperea cruciadei ca *Opia Dei*, acordând acţiunii războinice un rol activ în viaţa Bisericii, a oferit ordinului cavalerilor un mijloc de participare directă la harurile mântuirii, fără a-i obliga să-i renunţe la starea şi valorile lor proprii. Pentru noi, oamenii ai secolului XX, uciderea necredincioşilor său impunerea botezului prin forjă populaţiilor învinse (ceea ce s-a întâmplat de altfel destul de rar) poate să pară o formă ciudată de viaţă creştină. Dar, în perspectiva istoriei spiritualităţii medievale, cruciadele ne interesează mai puţin în desfăşurarea lor istorică decât ca mărturie a apariţiei unei noi religiozităţi. În spatele aristocraţiei care, datorită acestora, a găsit un mod specific de înserare în Biserică, se profilează într-adevăr mulţimea celor săraci şi a oamenilor fără arme. Printre ei, au fost mulţi cei care au aspirat la o viaţă religioasă autentică şi care au refuzat să se lase cantonaşi într-un rol exclusiv pasiv sau instrumental. Din această tensiune între cerinţele unui evanghelisni popular incitat de reforma gregoriană şi

atitudinea clericilor care tindeau să facă din sacru propriul lor apanaj, au apărut în secolul al XII-lea probleme şi mişcări spirituale de un nou tip.

III

Religia vremurilor noi

(*sfârşitul secolului al XI-lea – începutul secolului al XIII-lea*)

1. NOILE CONDIŢII ALE VIEŢII SPIRITUALE

Istoricii Evului Mediu sunt astăzi de acord să aprecieze că, în majoritatea regiunilor Occidentului, perioada care se întinde de la sfârşitul secolului al XI-lea până la începutul celui de-al XIII-lea, aproximativ între 1080 şi 1220, a fost marcată în toate domeniile de un avânt spectaculos. Este „secolul marelui progres” (G. Duby), caracterizat de o expansiune demografică fără precedent şi, în acelaşi timp, de răspândirea noilor tehnici care au declanşat dezvoltarea producţiei agricole şi artizanale. Într-o lume care rămâne esenţialmente rurală, oraşele cunosc totuşi o veritabilă renaştere, iar-oi grupări sociale îşi fac apariţia. Printre acestea se numără burghezia, categorie încă slab definită în secolul al XII-lea, care se caracterizează prin locuirea urbană ca şi prin exercitarea unor profesiuni care implică posesiunea unui capital financiar sau cultural: negustori, armatori, oameni ai legii, notari etc. După secole de imobilism şi de închidere în sine, Occidentul, începând cu Italia şi regiunile dintre Sena şi Escault, este teatrul unei veritabile „revoluţii comerciale” (R.-S. Lopez), care nu este ară analogie cu revoluţia industrială din secolul al K-lea. În orice caz, ca şi aceasta din urmă, ea va provoca Mutaţii şi rupturi ale căror repercusiuni nu vor întârzia să se facă simţite în domeniul vieţii spirituale.

Noua societate formată în secolul al XII-lea se situează încă în ambianta feudală şi se pot vedea chiar tari cum este Germania care cunosc în această epocă procesul disolutei autorităţii, proces care în regiunile mai occidentale fusese încheiat încă din prima treime a

secolului al XI-lea. Sistemul feudal însă, bazat pe însuşirea puterii de către stăpânii pământului, a fost constrâns să se adapteze la noile condiţii ale vieţii economice. Perspectivele îmbietoare pe care deschizătorii de drum ai colonizării le oferă ţăranilor, mobilitatea crescută a mâinii de lucru obligă seniorii să acorde arendaşilor lor o mai mare libertate, dacă nu întreaga libertate. În oraşe, arbitrarul regimului; seniorial este contestat de cele mai dinamice grupări sociale. Burghezii, în cadrul mişcării comunale, smulg încetul cu încetul deţinătorilor tradiţionali ai autorităţii – conţi sau episcop! – garanţii pentru exercitarea liberă a activităţilor lor şi câteodată chiar autonomia urbană.

Consecinţa cea mai importantă poate a tuturor acestor transformări este apariţia unei mentalităţi a profitului. Ţăranul care caută să-şi sporească producţia sau şeptelul pentru a câştiga câţiva bani pe plajă, seniorul care purcede I la defrişări pentru a creşte numărul supuşilor săi şi al redeventelor pe care le obţine de la aceştia, vânzătorul care se aventurează pe drumurile terestre sau maritime cu baloturile sale de postav – top sunt susţinuţi de dorinţa de I a câştiga bani, întotdeauna mal mulţi bani. Clerul nu scapă acestei mişcări şi C. Violante a arătat bine, în ceea ce priveşte Italia, felul în care episcopii au ştiut să profite, în secolul al XII-lea, de expansiunea economică35. Pe de altă parte, îmbogăţirea călugărilor este o temă uzuală în literatura timpului. Marile abaţii, principale beneficiare ale restituirii dijmelor şi bisericilor, restituiri efectuate de laici sub influenta reformei gregoriene, au putut cunoaşte în anumite momente dificultăţi financiare, datorate unei i proaste gestiuni a bunurilor lor pământeşti sau unor cheltuieli excesive în domeniul construcţiilor; prosperitatea i lor materială nu era mai puţin evidentă pentru contenv) porani. La toate nivelurile societăţii şi în special în oraşe.

1 anii capătă o importantă tot mai mare în relaţiile umane şi în viaţa cotidiană/în faţa acestei noi lumi, teologia şi spiritualitatea monastice se dovedesc curând

neadaptate.

Mult* călugări, obişnuiţi cu o lume stabilă şi „austeră, reacţionează prin invective: în 1128, abatele Rupert din

Deute înfăţişează înflorirearbană drept consecinţa păcatului şi nu vede în oraşe decât cuiburi de traficanţi josnici şi oameni fără Dumnezeu. Câţiva ani mai devreme, unul dintre confraţii săi, Guibert de Nogent, lansase o condamnare fără apel a mişcării comunale pe care o văzuse pusă în practică la Laon. Această atitudine de frică şi refuz fată de societatea urbană se va atenua cu timpul, dar a fost nevoie de multe ciocniri şi conflicte pentru ca spiritualitatea tradiţională să se adapteze la noile condiţii ale vieţii sociale.

Expansiunea economică pe care Occidentul a cunoscut-o în secolul al XII-lea nu a avut numai consecinţe benefice. Ea a scos societatea din stagnare şi, în acelaşi timp, a mărit distanţele care separau bogaţii de săraci. Chiar în sânul ţărănimii, care formase până atunci o masă aproape nediferenţlată, caracterizată de precaritatea condiţiilor de existenţă şi mediocritatea nivelului său de viaţă, au apărut delimitări între cei care dispuneau de un mijloc de cultivat, plugarii, şi cei care nu aveau decât braţele pentru a munci, cărătorii sau muncitorii manuali. Sărăcia, până atunci resimţită mai degrabă ca o stare de slăbiciune – săracul fiind omul fără apărare în faţa celui puternic –, a tins să devină o slabă situaţie economică înainte de toate şi un semn de decădere socială. În lipsa armelor destinate cavalerului, a cărţilor pentru învăţaţi sau a plugului pentru cel „necioplit”, săracul este cel care nu are mijloacele pentru a-şi ţine rangul 36. În societatea rurală tradiţională unde toată lumea se cunoştea, *a.* beneficia de solidaritatea grupului căruia îi aparţineai era evidenţă. Când folosirea generalizată a banilor a desfăcut; este legături şi a fost constituit un mediu urban unde omnea un anumit anonimat, nevoiaşii au devenit nişte ament declasaţi, sortiţi pribegiei sau emigrării. Numărul

lor crescând şi faptul că sărăcia lor era mai vizibilă în ora* decât la tară nu au întârziat să ridice noi probleme conştiit). tei creştine.

În sfârşit, această nouă societate este marcată de mobilitate crescută. Nobili plecând în cruciade, ţărani mutându-se în regiuni de colonizare, clerici în căutare de şcoli şi profesori, episcopi sau abaţi ducându-se la Ronig sau la conciliu, toate mediile par agitate în această epocă de o sete de deplasare şi dezrădăcinare. Cantonaţi mult timp – în afara unei elite restrânse – în orizontul satulmi lor, locuitorii Occidentului nu mai ezită să se lanseze în expediţii îndepărtate, care rămân totuşi riscante. Pasiunea pentru pelerinaje, şi în special pentru cel de la Sfântul Iacob din Compostella, nu este decât una dintre manifestările acestei înfrigurări a călătoriilor care contrastează cu Idealul monastic al stabilităţii şi sfârşeşte prin a-l pune în discuţie. În acest nou climat, influente exterioare se exercită din ce în ce mai clar în domeniul spiritual, Experienţele eremitice care se desfăşoară în extremitatea] Calabriei sunt curând cunoscute până în regiunile septentrionale, cum constatăm din viaţa sfântului Bruno, la începutul secolului al XI-lea. Prin intermediul negustorilor italieni. În contact cu ţările slave, şi poate al cruciaţilor stabilei pentru un timp în Orient, curentele religioase de inspiraţie dualistă pătrund în Occident în a doua treime a secolului al XII-lea. La mefară şi prin cârciumi, în pieţe şi la bâlciuri se schimbă informaţiile şi ideile. Controversele savante îşi găsesc repede un ecou în locurile publice: „Se angajează discuţii despre Sfânta Treime până şi la răspântii”, îi scriu papei episcopii provinciei Sens în 1140, privind cu nelinişte unirea care se petrecea între lumea şcolilor şi cea a muncitorilor. În pofida dificultăţilor de comunicare, difuzarea mişcărilor spirituale se efectuează într-un ritm din ce în ce mai rapid, în asemenea măsură creşte receptivitatea maselor. O altă evoluţie afectează universul mental al oamenilor secolului al XIII-lea: este procesul desacralizării lumii; început de

reforma gregoriană, el a condus, pe termen lung, la emanciparea societăţii laice.

72

Suntem totuşi încă destul de departe de această emancipare în secolul al XII-lea şi poate niciodată impactul Bisericii asupra societăţii nu a fost atât de puternic ca în timpul lui Alexandru al III-lea şi Inocenţtu al III-lea. Dar chiar de pe acum începe să se facă simţită influenta mişcării care a dus, din partea clericilor, la o repunere în discuţie a raporturilor între pământesc şi spiritual. Desacralizând Imperiul şi investitura laică, Grigorie al VII-lea şi Yves de Chartres au pregătit, fără s-o ştie, constituirea unei societăţi profane autonome. Prin distincta pe care o stabileşte între sacrament şi ritual, cel din urmă pune capăt, cel puţin la nivel conceptual, unei confuzii care dura din epoca carolingiană, contribuind la eliberarea sacrului creştin din sfera magiei.

Pe plan teologic, mişcarea ideilor merge în acelaşi sens. Între 1120 şi 1140, profesorii şcolii de la Chartres au reflectat asupra sensului creaţiei. Ei au dezvoltat ideea potrivit căreia, departe de a sălăşlui în materie, Dumnezeu, după ce a creat omul, s-a retras lăsând acestuia grija de a-şi supune universul. Din această perspectivă, nu este deci deloc vorba de a aduce ofensă măreţiei Sale, cât de a căuta să cunoşti voinţa Sa şi ordinea pe care El a vrut s-o facă să stăpânească în toate lucrurile. Creaţia nu mai este considerată ca o magmă informă şi misterioasă, ci, după cuvintele faimoase ale lui Bernard de Chartres, ca „o creaţie ordonată de creaturi”. Departe de a fi o simplă reflectare degradată a sferelor celeste, universul posedă o realitate proprie care poate face obiectul unor studii şi interpretări. Este sfârşitul lumii fermecate. Desigur, aceste concepţii au rămas mult timp apanajul unei elite cultivate şi, chiar şi în mediile clericale, au fost violent combătute de cei care, cum este sfântul Bernărd, considerau fapta teologilor care se străduiau să desluşească misterele ivine doar cu resursele intelectului ca pe o profanare şi un semn de aroganţă. Dar atunci când,

în 1215. la al IV-lea

Onciliu de la Lateran, Biserica a decis să nu mai recunoască niciun fel de valoare ordaliilor şi să interzică clericilor să mai recurgă la ele, ea nu a făcut decât să

73

tragă concluziile unei mişcări care Undea de un secol să stabilească, după fericita expresie a părintelui Chenu, „un nou echilibru între natură şi har” 37.

Mai mult, pentru cel puţin o parte dintre cei care trăiesc, lumea încetează a fi valea plângerilor de care vorbeau autorii monastici. Creşterea economică, inegală în funcţie de regiuni, dar reală, ridicarea nivelului de trai care se traduce în mediul aristocratic printr-o căutare a confortului şi luxului, în sfârşit mişcarea care a condus locuitorii oraşelor şi satelor spre libertate, toate acestea Und să dea vieţii umane şi bunurilor acestei lumi mai puţină precaritate şi mai mult farmec. Desigur, Occidentul secolului al XII-lea este încă foarte departe de abundentă, şi câte o foamete cumplită – cum ar fi cea din anii 11941199 – o clatină periodic încă. Lumea pare totuşi mai frumoasă, mai atrăgătoare, şi nu numai în ochii trubadurilor. Nobilimea care beneficiază de timp liber şi nu este încă sărăcită poate avea acces la bucuriile spiritului şi ale culturii; la curţile feudale ale Francei de nord se compun „chansons de geste” care exaltă faptele războinicilor pe un fond de creştinism eroic. La curţile din sud, mai profane, cavalerii se înti ce în subtilitate pentru a dobândi favorurile doamnelor. Strategia şi cazuisuca iubirii dau naştere poeziei curteneşti, unde dragostea devine materia prin excelentă, a divertismentelor pe care această societate rafinată şi le oferă. Chiar dacă nu are nimic platonic şi nu exclude posesiunea trupească, iubirea curtenească ilustrează bine distanta pe care omul a luat-o în raport cu dorinţa. Dar pasiunea nu este o simplă, transpunere a iubirii divine. Aşa cum bine a arătat Denis de Rougemont, ea constituie o realitate fundamental nouă, în care iubirea omenească îşi este suficientă sieşi şi acţionează conform propriei sale logici. Pe plan spiritual,

ascensiunea unei societăţi şi a unei culturi profane a provocat p dublă reacţie: unii, judecând că aceste noi seducţii fac ca lumea să fie şi mai de temut, i-au opus un refuz total şi s-au retras în pusuu. Alţii, beneficiind de schimbările petrecute, au socotit că rezistenţa lajcău nu implica în mod necesar fuga de lume.

74

O ÎNTOARCEREA LA SURSE:

VIAŢA APOSTOLICĂ ŞI VIAŢA EVANGHELICĂ

Încă de la jumătatea secolului al XI-lea, nevoia1 unei aprofundări în domeniul religios a apărut aproape pretutindeni în Occident; în Italia mai curând decât în altă parte, din pricina proximităţii lumii bizantine de unde iradiau intense Incitări spirituale. Începând cu anii 1080, mişcarea s-a răspândit în Europa de nord-vest, unde a produs cele mai frumoase roade. Această dorinţă de a trăi mal bine credinţa, pe care istoricii o constată fără a ajunge s-o explice cu adevărat, se traduce mai întâi prthtr-o voinţă de întoarcere la obârşii, care este de altfel una din tendinţele marcante ale vierii culturale a acelor timpuri. Pentru oamenii secolului al XII-lea, conştienţi că sunt moştenitorii nedemni ai unui trecut strălucit, progresul este situat în redescoperirea unei tradiţii pierdute din vedere datorită asprimii timpului. Această fascinaţie exercitată de origini este marcată, în domeniul expresiei literare, prin grija de a se inspira din buna latinitate, aceea a lui Cicero şi a lui Virgiliu, preferată celei a lui Macrobius sau Lactanţiu. La Bologna, Irnerius şi glosatorii redau dreptului roman faima avută; textele sale reconstituite treptat în integralitatea lor elimină colecţiile incomplete şi compilaţiile contaminate de influenţa drepturilor barbare. În toate domeniile vieţii intelectuale se recurge la o tradiţie mai autentică în defavoarea tradiţiilor impure.

Biserica nu va rămâne în afara acestei mişcări de întoarcere la origini. Într-adevăr, şi pentru ea perfecţiunea se situează în trecut, adică în timpul Apostolilor şi martirilor. După părerea multor clerici, lumea, pe măsură ce s-a îndepărtat de această epocă binecuvântată, nu putea

decât să îmbătrânească şi să decadă. A fost meritul reformatorilor din secolul al XI-lea de a crede şi a arăta, de exemplu, că Biserica a regăsit o nouă tinereţe inspirându-se din acest trecut care juca adesea în istoria sa rolul unui mit dinamic şi stimulator. Grigoile al VII-lea a tradus bine

I

75

m această nouă stare de spirit când a scris: „Dumnezeu nu a spus: numele Meu este obicei, ci: numele Meu este Adevărul”. De unde refuzul său de a considera valide practicile care se insinuaseră de-a lungul secolelor în lumea clericilor, în numele unei fidelităţi faţă de Tradiţia autentică a cărei singură garantă şi interpretă este Biserica romană. În aceeaşi epocă, vedem călugări abandonând în număr mare comunităţile monastice pentru! a regăsi genul de *viaţă*, practicată odinioară de Părinţii deşertului şi, puţin mai târziu, pe cistercieni separându-se de Cluny în numele unei reîntoarceri la regula sfântului Benedict care fusese întunecată şi deformată de practicile religioase obişnuite. Pe scurt, toate experienţele religioase ale acestor timpuri au fost marcate de voinţa de a reveni la puritatea originară a creştinismului. Idealul din *Ecclesiae primitivae forma* devine referinţa obligatorie a noii spiritualităţi care, într-un mod aparent paradoxal, caută într-o fidelitate crescută faţă de mărturia Apostolilor şi faţă de mesajul evanghelic răspunsul La problemele puse de o societate în schimbare.

Concret, această dorinţă de a regăsi perfecţiunea Bisericii primitive este exprimată în idealul pe care îl reprezintă *vila apostolica*, Ideea conform căreia comunitatea primitivă a Ierusalimului, aşa cum este ea prezentată în *Faptele* Apostolilor38, a constituit un model pentru Biserică iar felul său de viaţă era chiar tipul vieţii perfecte a găsit un ecou în toate mediile. Desigur, nu s-a aşteptat secolul al XI-lea pentru ea aceste texte să suscite un interes. Dar ele au fost acaparate de călugării care, pe tot I parcursul Evului Mediu timpuriu, s-au prezentat pe ci înşişi drept succesori autentici şi imitatori ai Apostolilor,

Nu duceau ei viaţa apostolică, ei care „renunţând la bunurile personale şi la propria lor voinţă, trăiau împreună pentru a-L sluji mai bine pe Dumnezeu39? De fapt, pânîi la jumătatea secolului al XI-lea, nimeni nu va contesta ideea conform căreia perfecţiunea creştină se împlinea în mănăstiri. O dată cureforma gregoriană, o reacţie împotriva acestor concepţii a fost schiţată. Grigorie al VII-lea I

76

Însuşi, pe vremea când nu era încă decât arhidiaconul Hildebrand, a vrut să extindă avantajul vierii comune, care era în centrul idealului apostolic, la tot ansamblul clerului, yv eşuat în această întreprindere, iar sinodul roman din 1059 s-a mulţumit să sfătuiască preoţii să „devină în comun tot ce le revenea de la Biserică”. La acest nivel, viaţa apostolică apărea ca instrumentul unei reforme morale şi disciplinare a clericilor. Forţându-se să-i facă să trăiască în comunităţi, papalitatea căuta înainte de toate să-i sustragă autorităţii nobililor laici pentru a-i plasa sub controlul episcopului. Se cerea încă prea mult, şi cei care s-au conformat acestor dispoziţii au fost o minoritate. Ei au luat numele de canonici regulaţi, în opoziţie cu cei seculari care, refuzând disciplina dormitorului şi refectoriului comune, şi-au păstrat bunurile personale, aşa cum regula de la Aix din 816 le permitea.

Concepţia gregoriană despre viaţa apostolică, pe care majoritatea preoţilor o judecau prea aspru, a părut în schimb insuficientă anumitor spirite îndrăgostite de perfecţiune. Printre canonicii regulaţi şi pustnici, numeroşi au fost cei care, nemulţumindu-se să reproducă anumite practici monastice, au ajuns să afirme că clericii erau adevăraţii succesori ai Apostolilor. Într-adevăr, monahismul, eliminând prin viaţa de mănăstire înfruntarea cu lumea, a redus apostolatul la sanctificarea personală. Or, o recitire atentă a *Faptelor* a scos din nou la iveală importanţa predicii şi a vestirii Evangheliei în vocaţia Apostolilor 10, într-o lume de care oamenii voiau mai puţin să fugă decât s-o cucerească şi s-o salveze, *cura*

animarum, pe care călugării nu o practicau în general, tindea să devină unul din motivele esenţiale ale vieţii apostolice. Deci nu este yorba, urmând modelul Bisericii primitive, numai de a trăi.

comunitate, fără proprietate privată, ci de a te îndrepta către ceilalţi. Această deschidere spre lumea exterioară a «at forme foarte diverse după caz, de la dezvoltarea asisenţei medicale şi ajutorului până la slujirea prin predici.

Aprofundarea idealului religios trebuie pusă în legătură cu transformările pe care le-a suferit pietatea. Dacă

I

77

Încercăm să definim „vârstele lumii”, aşa cum o făceaul autorii medievali, prin caracteristica lor esenţială manifes-l tată în planul religios, putem spune că epoca cuprinsul între sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului all XIII-lea a fost ct. i adevărat epoca lui Christos. Aceasta nu pentru că spiritualitatea Evului Mediu timpuriu şi a monahismului feudal nu a preţuit persoana Mântuitorului: Alcuin deja, iar mai târziu marii aba-i de la Cluny avuseseră o mare veneraţie pentru cruce. Cu toate acestea, în ansamblu sevvede în El, înaintea secolului al XII-lea, în primul rând a doua persoană a Treimii şi Judecătorul de temut care trebuie să revină la sfârşitul veacurilor. De altminteri, este imaginea pe care ne-o oferă timpanele multor biserici romanice. Mărturia artei, ca şi cea al literaturii spirituale, confirmă că spiritele acelor timpuri au fost mai sensibile la transcendenta divină decât la întrupare, la Schimbarea la Fa A decât la Patimi.

Încă de la mijlocul secolului al XI-lea, un mare teolog monastic, sfântul Anselme, porneşte o cotitură decisivă în evoluţia religioasă a Evului Mediu, punând într-unul din tratatele sale întrebarea fundamentală: *Cur Dens lwmo*? De ce S-a făcut Dumnezeu om? îi răspunde arătând că trebuia în chip necesar ca Dumnezeu să se întrupeze şi să participe la condica umană pentru ca umanitatea să fie!

salvată. Chiar dacă sfântul Anselme nu a fost deloc înţeles de contemporanii săi, el s-a arătat a fi precursorul marilor orientări spirituale ale secolului al XII-lea, reliefind iubirea infinită a Cuvântului devenit trup şi mărej. ia Fecioarei Maria. Să râu ne înşelăm totuşi: ceasul devoţiunii tandre sau patetice în fa-a umanităţii lui Christos nu sunase încă, chiar dacă găsim deja câteva semne vestitoare, cum sunt, de exemplu, cele din tratatul cistercianului Acired de Rievaulx, intitulat *Cândlisus avea doisprezece ani* De fapt, Omul-Dumnezeu pe care îl exaltă spiritualitatea acestor timpuri este Christos din Evanghelii. Noua conştiinţă a întrupării nu se lasă disociată de contemplarea măreţei divine. Nici Autun, nici Vezelay nu ne vorbesc de Iisus al istoriei sau al sensibilităţii.

— Ca şi sfântul Bernard, ele ni-L

78

mezintă pe Christos-Rege, Dumnezeu Mântuitor, Iubirea personificată.

Locul central ocupat de Christos în pietatea creştinilor din secolul al XII-lea se traduce, la nivelul spiritualităţi, printr-o valorizare a Noului Testament. O fidelitate mai exigentă faţă de cuvântul lui Dumnezeu a condus atunci cele mai bune spirite la depăşirea concepţiei morale şi disciplinare a vieţii apostolice. Încă de la începutul secolului al XII-lea, în numeroase comunităţi fervente, se face referinţă mai puţin la textul Faptelor Apostolilor cât la pasajele din Evanghelie susceptibile să furnizeze reguli de viaţă, în special cele care evocă sărăcia lui Christos şi a discipolilor săi. Etienne de Muret (t 1124), fondator al ordinului Grandmont, scrie într-un fel semnificativ: „Singura regulă de viaţă este Evanghelia; este regula lui Iisus Christos, mai desăvârşită decât cea a simţului Bene-dict”. La fel, sfântul Norbert, atunci când a creat ordinul Premonstratenzilor, a dat drept dispoziţie discipolilor săi să „urmeze sfintele Scripturi şi să-L ia pe Christos ca îndrumător”. Pentru susţinătorii noii spiritualităţi, iubirea faţă de Dumnezeu se traduce printr-o imitare cât mai fidelă posibil a vieţii Domnului. „A-L urma

gol pe Christos Cel gol” (*nudiis nudum Cliristum sequi*) ** şi a cvangheliza pe cei săraci sunt cele două cerinţe fundamentale ale mişcărilor spirituale din secolul al XII-lea.

Voinţa de a se supune lui Christos din Evanghelie s-a tradus în primul rând prin exigenţe crescute în domeniul sărăciei. *Vila apostolica*, punând accentul pe comunitatea bunurilor, a abolit distincţia dintre bogaţi şi săraci. Ea era practicată de călugării şi canonicii regulaţi care, Intrând în viaţa religioasă, renunţau la proprietatea individuală. Dar, în realitate, aceste aspiraţii comunitare puteau coexista foarte bine cu posesiunea colectivă a bunurilor importante, cum era cazul majorităţii abaţiilor şi capiuurilor. Cei care voiau să urmeze cu exactitate Evanghelia trebuiau să meargă mai departe, adică să trăiască precum „săraci ai –ui Christos”, limitându-se la un minimum indispensabil şi incorl chiar la mai puţin. Étienne de Muret dorea ca

79

grandmontezii să aibă domenii atât de reduse încât să fier obligaşi să caute în afara acestora o parte a subzistentei [lor. Dacă toţi cei care apărau *vita vere apostolica* nu aul mers atât de departe, austeritatea şi sărăcia materială au I fost totuşi preocupările majore ale grupărilor care se bizuiau pe acest ideal.

Un exemplu ne va arăta la ce atitudini concrete putea \ conduce noua spiritualitate. În 1083, şase nobili jefuitori convertiri de către un călugăr s-au stabilit în singurătatea! regiunii Afilighem, în Brabant, pentru a se dedica împreu-l nă vieţii religioase42. Însăşi alegerea locului este semnifica-ltivă: era vorba de o zonă necultivată şi nelocuită, dar \ situată în proximitatea drumului care mergea de la Bruges I la Köln, itinerariu foarte frecventat de pelerini şi negustori. Această regiune era până atunci un cuib de tâlhari; noii I călugări au făcut ca acolo să domnească siguranţa şi au I garantat ospitalitate trecătorilor. Comunitatea şi-a câştigat I dreptul, garantat de contele de Louvain, de a-şi alege în I mod liber abatele şi a fost scutită de către episcopul I locului de orice

redevenea. S-a stabilit ca dijma pentru I toate veniturile să fie rezervată săracilor. Pe de altă parte, I fondatorii au consacrat esenţialul eforturilor şi resurselor I lor construirii şi extinderii ospiciului care a inclus curând I două clădiri. Pentru acestea, călugării au înălţat o capelă I modestă şi s-au mulţumit mult timp cu un simplu hangar. I Supravieţuirea comunităţii era în parte asigurată prin I exploatarea pământurilor sale, dar în egală măsură prin I munca manuală şi pomenile credincioşilor. Se exprimă astfel, în chiar structura veniturilor, un spirit de abandon I în faţa Providenţei, spirit care se găseşte din plin în evanghelismul fondatorilor săi. Regăsim aceeaşi inspiraţie – în grija pe care au avut-o de a evita orice impietare a bunurilor aproapelui, ca şi în refuzul lor de a deschide \ acţiuni în justiţie împotriva acelora care îi lezau şi de a accepta anumite donaţii – biserici, de exemplu – incom-I patibile cu idealul lor. Succesul noii fundaţii a fost rapid: numeroşi convertiţi, atât clerici cât şi laici, nu au întârziat să i năvălească la Afflighem în grupuri largi. După câteva I

titonări iniţiale, fiecare a sfârşit prin a-şi găsi locul în comunitate; călugării în strană, fragii slujitori pe câmp şi femeile în schiturile de călugăriţe care se răspândeau în satele învecinate. În acest caz precis, experienţa s-a înscris într-un cadru monastic, cel al regulii benedictine. Dar am putea cita un mare număr de alte fundaţii din această epocă, însufleţite la început de acelaşi spirit, deşi au ajuns] a structuri instituţionale diferite. Într-adevăr, idealul apostolic, mai mult decât un program moral sau un gen de viaţă bine conturat, se defineşte ca o stare de spirit care se poate exprima în moduri foarte diferite.

3. PREFACERILE DIN VIAŢA RELIGIOASĂ

În timpul Evului Mediu timpuriu şi al primei vârste feudale, viaţa monastică a constituit singura expresie a idealului desăvârşirii creştine, cu excepţia câtorva experienţe eremitice izolate. Acest monolitism se potrivea bine unei societăţi statice, caracterizate de un climat de atonie spirituală şi culturală. Dar pe măsură ce Occidentul

se trezeşte şi structurile sale devin mai complexe, aspiraţiile credincioşilor nu-şi mai găsesc satisfacerea doar în cadrul monahismului tradiţional. Pe lângă acesta din urmă, chemat el însuşi să se restructureze, vedem născându-se şi dezvolţindu-se noi forme de viaţă consacrată, fondate pe spiritualităţi originale. Cu toate că ele erau prin definiţie în afara lumii, călugării înşişi reflectă astfel într-un anumit mod sensurile şi contradicţiile societăţii care îi înconjura.

Aceste mişcări diverse au în comun o exigenţă a autenticităţii şi personalizării vieţii religioase. Practici admise de secole sunt dintr-odată puse în discuţie în numele fidelităţii faţă de Evanghelie. Chiar în cadrul Monahismului, şi mai mult în afara lui, virtuţile ritualis-Mului sunt contestate. În abaţiile primei vârste feudale, Majoritatea călugărilor erau nişte „închinaţi”, adică copii aduşi la mănăstire încă de la cea mai fragedă vârstă de

către părinţii lor. „Lucrarea lui Dumnezeu” [*Opus Dei*) crântr-adevăr considerată ca o activitate care nu necesita o vocaţie specială. Faptul de a-ţi oferi fiul pentru a s-o faceţi călugăr nu punea mai multe probleme decât acela de aplasa ca scutier la un înalt nobil pentru a învăţa meşteşugul armelor: nu ceri unul lucrător să-şi iubească meseria, ci doar să şi-o facă conştiincios. Călugărul care recitaslujba în întregime şi corect îşi îndeplinea datoria, chiar dacă inima sa nu era acolo întotdeauna. De altfel, individul nu exista decât în funcţie de colectivitate şi psalmodierea fiecărui călugăr nu avea valoare decât în măsura în care cât, se aşeza într-un cânt liturgic comunitar. În ultimă instanţă, grija pentru perfecţiunea exterioară şi splendoarea *l* cultului putea fi un obstacol în aprofundarea personală al credinţei. Regăsim de asemenea, în majoritatea mişcărilor I religioase care au apărut” în zorii secolului al XII-lea, l dorinţa de a scutura lanţul rutinei pentru a permite! indivizilor să se angajeze într-o manieră personală şi-l liberă în serviciul lui Christos. Numai adulţii au fost admişii în noile ordine, şi numai

atunci când intrarea lor în viaţal religioasă era consecinţa unei vocaţii depline încă din tinereţe sau când aceasta cerea o ruptură cu viaţa lumească, adică o convertire.

Pe de altă parte, rafinarea spiritului religios, care nu rămâne fără legătură cu progresul instruirii, a făcut ca mulţi creştini să devină mai sensibili la discordanţele care existau între aspectul vizibil al Bisericii şi idealul din care aceasta trebuia să se inspire. Această cerinţă de conformitate cu modelul evanghelic se manifestase deja în secolul al XI-lea în domeniul moral. În numeroase regiuni ale creştinătăţii, credincioşii dornici ca preoţit lor să ducă o viaţă castă i-au comstrâns chiar, uneori, să practice celibatul, care garanta în ochii lor eficacitatea funcţiei sacramentale a preoţilor. În secolul al XII-lea, critica se deplasează de la moravurile la bogăţia şi puterea clerului. Spiritele cele mai exigente se scandalizează văzând abaţiile şi capitlurile catedrale instalate în societatea feudală Ş* regimul seniorial. Într-adevăr, reformele din secolele al

82

Iea şi al XI-lea permiseseră în numeroase cazuri o –econstituire şi chiar o creştere a bunurilor bisericeşti; de semenea, marii abaţi reformatori au fost cel mai adesea buni administratori, preocupaţi să asaneze şi să întărească fundamentele materiale ale vieţii religioase pentru a asigura o respectare exactă şi pentru a da mai multă strălucire cultului divin. Rezultatul a fost că dacă călugării rămâneau săraci Individual, ci deveneau bogaţi sub aspect colectiv: *Fit monachus miles*, *sedfit de paupere dives*, constată către 1080 vin canonic din estril Franţei, în legătură cu seniorii care se călugăreau” 3. Pe de altă parte, călugării îşi consacrau o parte din ce în ce mai mare din timp gestiunii patrimoniului lor, ca şi proceselor împotriva moştenitorilor care nu se grăbeau să execute testamentele făcute de părinţii lor în favoarea bisericilor. Dispersarea chiar a bunurilor imobile lăsate moştenire de către laici, constituind în general mici parcele, ca şi dijme, altare-l părţi de biserică, antrena serioase inconveniente

pentru călugări. Mulţi dintre el erau trimişi să trăiască singuri sau câte doi în schituri îndepărtate, pentru a svipraveghea lucrările agricole. A rezultat o relaxare apreciabilă a practicilor religioase şi adesea o contaminare a călugărilor de către societatea înconjurătoare. Măreţia liturghiei marilor abaţii, cum sunt Cluny sau Saint-Dénis, nu a compensat această secularizare efectivă a monahismului a cărui îmbogăţire nu era decât unul dintre aspecte. În faţa acestei evoluţii a cenobitismului, numeroşi creştini aflaţi în căutarea perfecţiunii spirituale preferă să experimenteze noi formule de viaţă religioasă mai degrabă decât să se înroleze în rândurile călugărilor negri.

A. *Eremiiismul*

Viaţa eremitică nu este o Invefiţie a secolului al XII-lea.

că din Evul Mediu timpuriu este menţionată existenţa

[oameni care se retrăseseră în adâncul pădurilor pen

83

I tai a duce o existentă religioasă în singurătate şi rătăcire! în mănăstirile benedictine, abatele putea să permită, cu [titlu excepţional, unui călugăr cu calităţi spirituale! dovedite, să părăsească comunitatea pentru a, se stabilii pentru câtva timp în „pustiu”. În definitiv, aceşti solitarii erau puţin numeroşi şi nu par să fi exercitat o marel influenţă asupra contemporanilor lor. În schimb. Începândi cu secolul al XI-lea şi mai ales în cel de-al XII-lea, eremitis-l mul a devenit un fenomen generalizat care se înfăţişa ca ei alternativă a vieţii monastice.

Această înflorire a eremitismului, care începe în Italia mi jurul anului o mie, odată cu sfântul Romuald, fondator la I Camaldolt, provine şi ea dintr-o reîntoarcere la origini. I Influenţe bizantine ajung în Occident prin Italia de sud. Or, I în Orientul creştin, tradiţia Părinţilor pustiei. – ascetal solitari din Thebaida – rămăsese vie. Ea îşi regăseşte I toată faima şi forţa sa de atracţie în Occident, având în vedere prefacerile economice şi sociale. Primele dezvoltării ale ecorfbmiel de schimb şi avântul urban au dat naştere I unei reacţii de refuz în anumite medii – mai-

ales aristo-l craţil şi oamenii de la oraşe – care, printr-o voltă completă! foarte tipică mentalităţii medievale, au părăsit ceea ce-l adoraseră şi au trecut de la opulenţă la extrema sărăcie, I de la viaţa socială la anahoretism. Aşa cum a remarcat cui justeţe L. Genicot, „în secolul al XI-lea, oraşele deveniseră! suficient de importante pentru a izgoni sufletele credincioa-l se; nu îndeajuns însă pentru a pune probleme spiritualei atât de grave încât cei mai buni să se decidă a se consacrat apostolatului maselor urbane” 44. De asemenea, pustnicii să i recrutau în număr mare din rândul clerului secular. În numeroase regiuni, acesta se arăta refractar la orice l reformă, ceea ce determina un anumit număr al membrilor! săi să părăsească comunităţile sacerdotale sau capiuurile mai puţin zeloase pentru a ajunge la ţară, şi mai ales inc pădure şi în landă, locuri preferate ale celor solitari. În Franţa de vest, în Limousin şi Lotaringia, eremitismuli clerical a cunoscut la începutul secolului al XII-lea o dezvoltare spectaculoasă, ilustrată de numele lui Robert

84

I’ Arbrissel, Pierre de Craon şi Étienne d’Obazine, pentru au cita decât pe cele mai mari. Eremitismul secolului al XII-lea nu este acelaşi faţă de el din epocile precedente. A suferit şi el influenţa idealului vieţii apostolice şi spiritualitatea sa poartă această amprentă. Eremişti acelor vremuri’s în înix-adevăr nişte nenitenţi: ţinuta lor vestimentară este întotdeauna frustă, înfăţişarea lor neglijentă, dacă nu înspăimântătoare. Ei caută locurile cele mai sinistre, culcându-se în grote, chiar pe pământ, sau construindu-şi colibe din crengi. Se hrănesc cu câteva legume şi cu ce se poate culege: niciodată cu carne sau vin. Trăind singuri şi fără ajutorul nimănui, ei trebuie să-şi sporească vigilenţa în faţa tentaţiilor Demonului. De aceea, în ciuda ascetismului la care se condamnă, sihaştrii duc o viaţă activă, şi nu pur contemplativă, precum călugării şi călugăriţele care trăiesc închişi într-o chilie alături de o biserică sau o mănăstire. Prin necesitate şi prin vocaţie, ei trebuie să lucreze cu mâinile; în sfârşit, ei poartă barbă şi

se deplasează pe jos sau suiţi pe un măgar, niciodată cu calul.

Dacă sihaştrii au fugit de lume, aceasta nu înseamnă că ei au devenit indiferenţi faţă de oameni, iar literatura profană sau hagiografia ni-i arată împărţind cu dărnicie sfaturi şi consolări celor care vin să-i caute. Mobilitatea şi libertatea lor le permit să practice un apostolat foarte variat, mergând de la ajutorarea călătorilor la predica populară, cum sunt acei *Wanderprediger* (predicatori vagabonzi) – un Robert d'Arbrissel sau un Bernard de Tiron – care străbăteau Franţa de vest la începutul secolului al XII-lea urmaţi de cete de credincioşi exaltaţi de cuvintele lor. Étienne de Muret însuşi, cel mai statornic dintre sihaştri, nu ezită să spună că, dacă e bine să enunţi la lume, este şi mai bine să smulgi sufletele din mâinile diavolului. Aceşti solitari nu sunt deci preocupaţi lumâl demântulrea sufletului lor. El se îndreaptă spre ceilalţi şi mai ales spre cei mai săraci.

În experienţele eremitice ale epocii, faza individuală nu °st adesea de lungă durată. Siliastrul care a reuşit îşi

85

!

atrage în mod normal discipoli şi întemeiază adesea O (comunitate religioasă grupată în jurul unui loc de cult.1 Eremitismul acelor vremuri este mai mult o stare de spirij decât o formă de viaţă. îl putem defini ca pe un cenobitisrij la scară redusă, destul de liber şi rural, în opoziţie cu cenobitismul urban şi disciplinat al vechilor ordine. Eli poate să conducă la fel de bine atât la cruciadă – în cazul I unui Petru Pustnicul – cât şi la practicarea ospitalităţii sau! la fundaţii monastice şi canonice de un nou tip. Uneori! prin alegerea personală a fondatorului, sau sub presiunea vreunui episcop, este aleasă regula sfântului Benedict, aşa cum se poate constata la Savigny sau la Chaise-Dieu sau, la fel de bine, cea a sfântului Augustin. Adesea însă, fundaţiile de origine eremitică adoptă constituţii originale: la Fontevrault, Robert d'Arbrissel a creat o mănăstire! dublă condusă de o stareţă. La Camaldoli şi la Vallombro-

sa, în Italia, s-a făcut efortul de a îmbina exigenţele eremitismului şi cele ale cenobitismului în cadrul unor aşezăminte care cuprindeau deopotrivă o mănăstire unde călugării se rugau şi lucrau în comun şi ermitaje unde monahii trăiau în singurătate şi ascetismul cel mai aspru, legătura dintre cele două fiind asigurată de obligaţia de a lua masa în comun. În ceea ce-i priveşte pe grandmontezi, ei s-au făcut, urmând ordinele lui Etienne de Muret, campionii unei sărăcii fără compromisuri, concretizată prin limitele impuse proprietăţii colective. Ei s-au distins în egală măsură prin faptul că fraţii slujitori – adică laicii – aveau preponderenţă faţă de călugări în guvernarea ordinului.

Singura ctitorie eremitică care, fără să fi reunit vreodată efective importante, a cunoscut totuşi un succes durabil şi a marcat profund spiritualitatea Occidentului medieval, a fost ordinul de la Chartreuse. Acesta s-a născut la sfârşitul secolului al XI-lea, la îndemnul sfântului Bruno, cândva profesor la Reims, care se retrăsese împreună cu câţiva ucenici în valea sălbatică de la Chartreuse, lângă Grenoble. Noua comunitate se caracteriza dintru început printr-o viaţă de penitenţă foarte severă şi printr-o voinţă ruptură totală cu lumea exterioară. Sfântul Bruno, îi ol) a căutat şi el să concilieze exigenţele idealului renalt cu necesităţile cenobitismului. El a conservat din acesta din urmă, în afară de legămintele castităţii şi statorniciei, supunerea călugărilor faţă de staţeţ şi folosirea îndreptării frăţeşti în capitlu. Însă împrumuturile luate din monahismul benedictin nu sunt esenţiale. În *Obiceiurile* redactate de Guigues cel Bătrân, al cincilea stareţ de la Grande-Chartreuse, şi adoptate de întreg ordinul la mijlocul secolului al XII-lea, cuvântul călăuzitor este singurătatea. Închis în celula sa de unde nu iese nici măcar pentru a lua masa, călugărul trebuie să citească, să se roage şi să mediteze în tăcere, departe de orice agitaţie, pentru a ajunge la smerenia desăvârşită şi pentru a auzi vocea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, nu este nimic angelic în această spiritualitate: călugărul-

eremit îşi poartă singur de grijă şi munceşte cu mâinile, cel mai adesea recopiind texte. Pe de altă parte, lumea exterioară nu este ignorată. Cartuzienii fac milostenii, primesc oaspeţi şi se roagă pentru omenire. „Numele lui Christos este Iisus, scrie Guigues; deci de îndată ce, din orice motiv, îţi pierzi voinţa de al mântui pe oricare dintre oameni, tu te desparţi de mădularele lui Christos”. influenţa eremitismului se traduce prin căutarea unirii cu Dumnezeu în contemplaţie. Liturghia, în schimb, ocupa un loc modest în cadrul noului ordin, cartuzienii neîntâlnindu-se decât pentru slujba de noapte şi la anumite ore ale zilei. Deşi erau, majoritatea dintre ei, preoţi, celebrau railiturghia.

În ciuda anumitor aparenţe care îi fac să se asemene călugărilor, cartuzienii se află deci în succesiunea directă

— Remitismului timpului, reprezentând una din împlinirile sale cele mai remarcabile. Spiritualitatea lor este expresia unei noi mentalităţi mai individualiste orientată către experienţe personale mai libere şi către dobândirea unei leU religioase intime. Nu toţi eremiţii au atins aceste

Ulmi: unii s-au prăbuşit în extravaganţă şi nebunie, alţii u fost la limita ereziei, ca acel Engelbald d’Herival, în na, care, socotindu-se nedemn de a primi sacramentele

86

87

bisericii, a refuzat întotdeauna să înalte un lăcaş de cu» să celebreze liturghia şi să împărtăşească. Fără îndoiam este o atitudine extremă, dar care stabileşte o legătură ci rezerva manifestată de cartuzient fa A de liturghie şi el aversiunea lui Robert d’Arbrissel faţă de construirea ci, biserici, în spatele acestor germinaţii puin nebuneşti aii eremitismului care au scandalizat clerul vremii, se pronicst ză o nouă concepţie a vieţii creşune în caremântulrea ni mai ţine de medierile umane sau de practicarea regulile! mănăstireşti, fiecare putând să-l întâlnească pe eoni propriu pe Christos Mântuitor în străfundul propriei salarii fiinţe.

B. Viaţa canonică în alte cazuri, aspiraţia spre perfecţiune, departe de al conduce pe călugări în „pustiu”, îi împinge la adoptarea unei vieţi comunitare strict legate de practicarea sărăciei! desemnată în textele epocii prin termenii de *vita canoniem* sau *vita apostolica*. Într-adevăr, nu aveau oare preom câteva calităţi pentru a se considera investiţi cu o misiunii religioasă specifică, ei care, după cuvintele unei culegeri de obiceiuri canonice, „îl urmau lui Christos şi Apostolilol în propovăduire, botez şi celelalte sacramente ale Biseiil cu” 45? Urban al II-lea recunoaşte oficial acest lucru în 10901 afirmând caracterul apostolic al felului de viaţă al canonicii lor, şi plasându-i pe acelaşi plan cu călugării. Pentru prima oară după secole, sacerdoţiul putea fi din nou considerai ca o stare de perfecţiune.

Posibilitate teoretică, ne grăbim s-o spunem, pentru <*M* majoritatea slujitorilor cultului au refuzat să se supună unui ideal atât de exigent. Dacă formulele vieţii comune auf întâlnit un veritabil succes în Italia şi în Proventa, ele s-au izbit în regiunile septentrionalele ostilitatea unui cler cară rămăsese foarte ataşat structurilor carolinglene. Strâfis legaţi de mediul seniorial prin sistemul bisericii privatei

88

anonicii acestor regiuni nu au vrut să audă vorbindu-se le o reformă care i-ar fi determinat să renunţe la veniturile lor Astfel, în Franţa de nord şi în ţările renane, intrarea în scenă a canonicilor regulaţi s-a făcut mai degrabă prin intermediul „convertirilor” individuale ale clericilor care au abandonat, conduşi de zel, instituţiile tradiţionale; adesea, ei au fondat biserici, atât urbane cât şi rurale, care au venit să se alăture capitlurilor şi colegiilor seculare. Alte comunităţi au adoptat viaţa canonică după o experienţă eremitică mai mult sau mai puţin lungă. Este de exemplu cazul ordinului de la Arrouaise116, în Picardia, şi mai ales al celui de la Premontre, lângă Laon, care a fost fondat în 1120 de sfântul Norbert47. În fine, în anumite cazuri, grupări de

penitenţi (de exemplu la L'Artige, în Llmousin) sau de ospitalieri (Roncevaux, Marele Saint-Bernard) au adoptat această formă de viaţă care se potrivea mal bine activităţilor caritabile decât starea monastică.

Lumea canonicilor regulaţi este deci foarte diversă, şi fundaţiile care au adoptat *vila canonica* păreau mai degrabă ordine religioase de un tip nou decât rezultatul unei reforme generale a clerului. Este cu atât mai dificil să le definim spiritualitatea, având în vedere că, dacă după multe tatonări toate aceste comunităţi au adoptat la începutul secolului al XII-lea regula simţului Augusun, ele nu i-au dat nici acelaşi conţinut, nici aceeaşi semnificaţie, într-adevăr, majoritatea canonicilor regulaţi s-au mulţumit să urmeze Regula *prima*, de fapt o scrisoare a sfântulut Augustin în care episcopul de Hippona descria existenţa cotidiană a micii comunităţi sacerdotale care trăia grupată în jurul lui într-o „mănăstire de clerici". Practicile pe care acest text le recomandă sunt moderate, iar accentul este Ps pe viaţa comună, fără proprietate privată. Cei care Păstrau această regulă constituiau *ordo antiquus*, Important în special în regiunile mediteraneene.

ar, în cazul multor ctitorii noi, adesea de origine remitică, s-a vrut să se meargă mal departe, luându-se ca ferinţă un text Intitulat *Ordo monasterii* sau *Regula* ecunda. Acesta din urmă, atribuit simţului Augusun, deşi

89

fundamental nu-i aparţinea, era o regulă de viaţă foartJ constrângătoare, punând accentul pe ascetism (post, tăcere, I simplitate a veşmântului) ca şi pe munca manuală şi pe sărăcie. Canonicii care voiau să practice acest ideal de *vilă vere apostolica* au format *ordo novus* care, în ciuda I numelui său, nu este vin ordin religios nou, ci un curenţi rigorist în cadrul lumii canonicilor regulaţi. Cei care i s-au alăturat au fost numeroşi mai ales în regiunile situate între Sena şi Rin. Expresia perfectă a idealului lor spiritual se găseşte în regulă ordinului de la Premontre, singura dintre aceste grupări care a avut o răspândire la scara creştinătăţii.

În pofida acestor diferende care separă diversele lor ramuri, canonicii regulaţi au elaborat o spiritualitate originală la care creştinii secolului al XII-lea nu au rămas indiferenţi: în multe regiuni ale Occidentului, canonicii augustinieni au fost în această epocă la fel de numeroşi ca şi călugării, dacă nu mai numeroşi. Cei care susţineau *ordo antiquus* au oferit exemplul unei viei religioase adesea intense, desfăşurându-se în interiorul unui cadru instituţional extrem de suplu. Într-adevăr, regula sfântului Augustin nu constituie pandantul celei a sfântului Benedict, din care nu are nici precizia, nici caracterul imperativ. Ea defineşte cel mult un cadru de viaţă şi un climat spiritual, adaptarea la condiţiile locale sau la intenţiile fondatorului fiind asigurată de constituţiile proprii ale unei anumite case sau ale unui anumit ordin. Pe de altă parte, aceşti canonici trăiau într-o strânsă legătură cu lumea, în sânul unor comunităţi mici instalate în colegiale urbane sau rurale în care ei asigurau, în afara cultului, funcţii sociale mergând de la educarea copiilor la îngrijirea bolnavilor. Nu este întâmplător faptul că, în secolul al XIII-lea, J sfântul Dominic înscria explicit ordinul său de „canoj nici-predicatori”, apropiaţi de laici şi deschişi la problemele lor, „în formulele clasice ale tradiţiei canonice ” 18.

Pe de altă parte, canonicii regulaţi au elaborat o spiritualitate originală fondată pe exaltarea sacerdoţiului- într-adevăr, mişcarea canonică nu avea, la origine, drept

90

biectiv monahizarea clerului secular. Pentru susţinătorii °oi via – a comunitară, dincolo de avantajele morale sau

sliplinare pe care le prezenta, trebuia să contribuie, nainte de toate, la-cdificarea Bisericii. În cadrul acestui *ordo novus* prevala desigur o concepţie riguroasă a ascezei.

Iar care nu viza perfecţionarea individuală şi atât: în măsura în care este un intermediar obligatoriu între Dumnezeu şi oameni, preotul care oferă jertfa altarului

pentru credincioşi trebuie să se purifice separându-se de lume prin practicarea vierii claustrate şi dând exemplul sărăciei evanghelice. Practicile religioase ale canonicilor de la Arrouaise sau Premontre pot părea foarte apropiate de cele ale călugărilor timpului lor; ele sejdisting totuşi prin finalitatea lor care este apostolică şi nu escatologică. Astfel, studiul, care ocupă un loc important în viaţa canonică, nu este o pregătire numai pentru o rugăciune bună, dar şi pentru o bună propovădulre. De asemenea, în centrul vieţii lor cotidiene nu se află atât recitarea breviarului, cât liturghia conventuală, pentru că preotul este înainte de toate omul jertfei.

Cu ocazia polemicilor care i-au opus călugărilor de-a lungul întregului secol al XII-lea, canonicii regulari au fost determinaşi să evidenţieze implicaţiile fundamentale ale stării lor de viaţă. Pentru prima oară în istoria spiritualităţii occidentale, clericii, respingând primatul absolut al vieţii contemplative, au subliniat valoarea acţiunii pe care au situat-o la acelaşi nivel: „Fiul lui Dumnezeu, scrie premonstratenzul Anselme de Havelberg 19, exemplul contemplaţiei celei mai înalte ca şi al celei mai desăvârşite acţiuni… reuneşte în unica Sa persoană modelul celor louă vieţi, contemplative şi active. Fără îndoială, El se dă rept pildă tuturor creştinilor, dar îndeosebi Apostolilor Săi… Trebuie deci să ne gândim că ei şi-au organizat viaţa Pentru a contempla pe Dumnezeu potrivit fericirii depline inimilor pure, având grijă de aproapele lor potrivit fericirii Spline a celor milostivi, şi aceasta cu ajutorul propovădu-i», al vindecării bolnavilor, al răspândirii Evangheliei”.

fectiv, dacă idealul sacerdotal al primei generaţii – cea a

91

fondatorilor – era foarte marcat încă de climatul reformei gregoriene, cu o insistentă pronunţată pe castitate şi separarea de lume, observăm în schimb cum, după 113 o I numeroase congregaţii de canonici regulaţi, cum sâni premonstratenzii, pun accentul pe

cwacuiimarum, care ruj se mai limitează la serviciul liturgic al bisericilor ci Scl extinde la slujirea carit､ţii şi cuvântului. Este un fenomen! remarcabil mai ales în lumea germanică a Europei de estl unde canonicii regulaţi, mari colonizatori ai pământurllorl noi, asigurau cu zel funcţiile parohiale.

Cu toate acestea, spiritualitatea canonică nu a ştiut să-l conserve pentru mai mult timp specificitatea şi puterea sal de iradiere. Ea nu. a mai exercitat nicio influenta asupra! slujitorilor cultului, în măsura în care a stabilit o legătură! strânsă între idealul sacerdotal şi practica vieţii comunei care era impracticabilă pentru mulţi dintre ei. Consecinţele! acestei stări de lucruri vor fi grave: pe tot parcursul Evuluit Mediu şi chiar până la Conciliul de la Trento, preotul del rând nu va avea un model spiritual adaptat la situata sal concretă şi la nivelul său de cultură. De altfel, este! semnificativ că niciun preot de fără sau de oraş, aparti-lnând clerului secular, nu a fost considerat de Biserică drepţi sfânt înaintea sfântului Yves (f 1303). Pe de altă parte, stilull de viaţă al canonicilor regulaţi a tins destul de rapid să se apropie de cel al călugărilor. Dovadă este tratatul spirituali intitulat De *clalistro cutimae*, alcătuit de canonicul Huguest de Fouilloy. Găsim aici o definiţie pur defensivă a vietill religioase – claustrul este prezentat ca o tabără fortificatăl împotriva tentaţiilor – pe care am fi aşteptat-o mai degra-l bă din partea unui autor monastic. Din tentativa de a-B face pe clerici să adopte viaţa apostolică nu a mai rămas! decât celibatul ecleziastic – Care va fi mult timp mai curândi un ideal decât o realitate – şi ordine religioase, al cărorb principal merit este acela de a fi arătat că grija materialât şi spirituală pentru aproapele tău era o dimensiune! esenţială a vie-i consacrate.

92

Noul monahism pus în discuţie într-un fel direct sau indirect de majoritatea mişcărilor religioase pe care tocmai le-am evocat, monahismul benedictin a cunoscut totuşi cea mai mare strălucire a sa între sfârşitul secolului

al XI-lea şi primele decenii ale celui de-al XII-lea. Nu a fost oare consacrat corul imensei bazilici Cluny III de către Urban al II-lea în 1095. iar cel de la Saint-Benoît-sur-Loire în 1108? Dar chiar această reuşită a suscitat reacţii critice în mediile spirituale frământate de idealul vieţii apostolice. Dincolo de bogăţia sa şi implicarea în treburile lumeşti, acestea rep roşau călugărilor negri, şi în specialccelor de la Cluny, de a fi pierdut din vedere spiritul însuşi al monahismului primitiv care nu era nici liturgic şi nici sacerdotal, ci penitenţial. Contrar unei opinii larg răspândite, nu a existat nicio criză a instituţiei monastice la sfârşitul secolului al XI-lea, şi nu decadenţa ordinului de la Cluny a provocat naşterea celui de la Câteaux. De altfel, dificultăţile din marea abaţie burgundă nu încep decât odată cu abaţiatul lui Pons de Melgueil (11091112). Succesorul său, Petru cel Venerabil, a ştiut să restabilească situaţia şi să-i redea prestigiul. Cistercienii s-au desprins de un Cluny în plină fervoare, nu pentru că îl condamnau, ci pentru că voiau altceva. Dacă au existat tensiuni şi rupturi în lumea mănăstirilor, aceasta s-a petrecut în măsura în care o nouă spiritualitate punea în discuţie pe cea care prevalase până atunci.

3 dată cu Robert de Molesme, fondator al abaţiei de la

Citeaux în 1098, Étienne Harding, al doilea abate al său, i sfântul Bernard care a dat un impuls decisiv noii fundaţii cepând cu 1112, a apărut într-adevăr o concepţie

riginală a vieţii religioase, bazată, ca toate mişcările

Pirituale ale acelui timp, pe o voinţă de reîntoarcere la irse. Câteaux nu pretinde că inovează, ci că revine la adiţie, adică la regula primitivă a sfântului Benedict.

93

deformată de obiceiuri. Prin regula aplicată în întreaga şi corectitudine, călugării albi se străduiau să-l imite pl Christos printr-o reîntoarcere la simplitatea evanghelică şi prin practicarea sărăciei. Accentul este pus pe renunţarj şi pe austeritate. Cenobitul este înainte de toate în penitent care s-a retras din lume pentru a-şi plângi

păcatele. El trebuie să se refugieze în singurătate şi tăcereţ – ca eremiţii – şi să se detaşeze total de lume printr-mI respect absolut faţă de viaţa mănăstirească şi, în acelaşi timp, prin exerciţii ascetice. De aceea, cistercienil s-ail instalat de preferinţă în „pustiuri” – văi mlăştinoase san luminişuri depărtate de centrele populate – şi au refuzat! orice funcţie parohială. Acest Ideal exigent a condus pţi fondatori la constituirea unei organizări economicei originale: pentru a nu fi constrânşi la deplasări dăunătoarei severităţii practicilor religioase şi spiritului comunitari călugării albi practicau susţinerea directă şi nu acceptau! niciun venit seniorial sau beneficiu ecleziastic. *Qiuxm redditus nan haheamus*, spune Carta carităţii, text! fundamental care codifică experienţa primei generaţii! cisterciene. Domeniile, pe cât posibil ale unui singuri susţinător şi apropiate de mănăstire, sunt exploatate de! *converşi*, fraţi laici care trăiesc pe lângă călugării care au! depus voturile. Astfel, aceştia din urmă nu sunt îndepărtaţii de la viaţa comună în cadrul căreia fiecare îşi împlineşti! vocaţia.

Aspiraţia către sărăcie se traduce în practică printr-unt stil de viaţă săracă; veşmântul adoptat este alb, adică din ţesătură de lână nevopsită, hrana simplă şi frugală: în singură masă pe zi, fără carne, nici peşte, ci doar pâine şi legume asezonate cu sare şi ulei, fără a vorbi de posturile» frecvente; dormitoare COmune, lipsite de confort, undei călugării dorm îmbrăcaţi. Simplitate şi renunţare sân! regula prezentă şi în construcţii: nu există decoraţii. nWI căutări estetice. Edificiilor somptuoase ale călugărilor negri li se opun biserici fără decoraţie şi fără mobili” liturgic preţios; nu sunt vitralii, nu este orgă, o ide6! preconcepută a nudităţii care nu lasă să dăinuiască î”!

94

biserica de mănăstire decât imaginea Celui Răstignit. Obligat-a munctt manuale efective este restabilită de statutele care sunt explicite în această privinţă: „Dacă fragii sunt obligaşi de necesitate sau sărăcie, să muncească el insist la strângerea recoltei, să nu se

mâhnească. Ei nu vor fi cu adevărat călugări decât atunci când vor trăi din munca mâinilor lor” (cap. XLVIII). În medie, călugărul cistereian lucrează la câmp de la patru la şapte ore pe zi; ca urmare, slujba este scurtă şi simplificată: toate practicile liturgice care nu erau menţionate în regulă am fost abolite, în afară de liturghia zilnică şi slujba pentru morţi. Astfel, s-a stabilit un nou echilibru între viaţa de rugăciune, munca fizică şi lectura meditativă.

Toate aceste exigenţe vizau regăsirea nu numai a literei regulii benedictine, ci şi a spiritului său. Clsterclenti erau într-adevăr convinşi că respectarea prescripţiilor sale fundamentale putea duce încă din această lume la perfecţiunea caritătţii. Prin aceasta, el ţin de noua mentalitate religioasă care caută să reducă distanta dintre ideal şi realitatea trăită şi subordonează validitatea mărturiei demnităţii apostolului. În egală măsură, el reflectă spiritul vremii neprimind decât adulai în mănăstirile lor şi sporind locul acordat rugăciunii individuale chiar în organizarea zilei. Însă originalitatea reformei cisterciene ţine mai ales de faptul că regulile monastice tradiţionale sunt interpretate într-un spirit ascetic. Renunţarea totală la lume, munca, tăcerea, supunerea fată de abate, au condus la umilinţă, care este conştientizarea de către om a propriei sale neputinţe. Plecând de aici, călugărul se ridică prin mortiftări la contemplarea Iubirii divine, numai ea puţind să umple vidul interior şi să restaureze în om imaginea lui Dumnezeu deformată de păcat. Acest urcuş pe treptele zbirii nu se realizează decât cu preţul unei lupte neîncetate şi a unei tensiuni dureroase care provoacă suferinţe silnice. Spiritualitatea cisterciană, mai ales odată cu e red de Rievaulx, insistă mult pe valoarea izbăvitoare a ferinţei, care poate să conducă sufletul la cer şi să-i e în această lume certitudinea alegerii eterne.

95

Odată cu Câteaux, monahismul, discutat şi contestaţi din toate părţile, suspine că el continuă să întruchipezl

idealul Bisericii primitive în toată puritatea sa. De fapt I umilinţa şi penitenţa, care erau cuvintele de ordine spiritu I ale ale mişcărilor apostolice, sunt reintegrate de cătrţi călugării albi în cadrul cenobitismului benedictin. Însgl convergenţa aspiraţiilor religioase ale timpului şi a niesaju-l lui cistercian va fi de scurtă durată. Dacă în timpm sfântului Bernard ordinul cistercian a exercitat o fascinaţiei excepţională asupra spiritelor îndrăgostite de perfecţiune! şi a cunoscut o dezvoltare foarte rapidă, el nu a întârziatsâl piardă din vedere idealul său de început, semne de decadenţă Ivindu-se începând cu a doua jumătate al secolului al XII-lea. Literallsmul pe care fondatorii pretinse-l seră să-l fi alungat a reapărut curând, în timp ce problemele cărora nu le găsiseră o soluţie s-au agravat: cum să-i conciliezi sărăcia individuală şi bogăţia colectivă? Cum sal fii prezent lângă oameni refuzând lumea? Pentru a nu citai decât un exemplu, s-a întâmplat, într-un Occident undei spaţiile rurale necultivate începuseră să se raredeze, cal cistercienil să distrugă sate şi să expulzeze ţărani pentru I a forma „pustiuri” în jurul noilor lor fundaţii50.

Această discordanţă crescindă între ideal şi realitate al sfârşit prin a întuneca Imaginea ordinului. La sfârşitull secolului al XII-lea, vin călugăr cistercian calabrez.1 Ioachim, fondează o congregaţie reformată, ordinul din Fiore. Acesta nu a cunoscut decât un succes limitat, dan ideile lui Ioachim vor exercita, în deceniile următoare, ol mare influenţă. Plecând de la o meditaţie asupra Apocalip-l sei şi asupra misterului Treimii, ci anunţă într-adevăr! proxima venire a unui timp al Sfântului Duh, marcat de I apariţia unei Biserici spirituale, cu totul contemplative şi I pure, care va răspândi pe tot pământul „Evanghelia veşnică”. Prin aceasta chiar, acest profet mistic ÎSH manifesta Insatisfacţia faţă de un monahism pe cale de secularizare şi orienta spiritele cele mai credincioase către aşteptarea unei noi vremi.

În ansamblu, moştenirea spirituală lăsată de Citeau.

! este lipsită de ambiguitate. La nivelul celor mai mari – mezentanţi ai săi – sfântul Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx şi atâţia alţii – Şcoala isterciană a deschis, incontestabil, noi direcţii punând accentul pe bogăţia căilor de unire cu Dumnezeu51. Dar, bazându-şi această dorinţă pe un refuz total al naturii umane şi înălţând la rangul de absolut dispreţul faţă de lume care, în vechiul monahism, era temperat de simţul măsurii şi de indulgenţa faţă de persoane, Câtcavix s-a supus riscului de a deveni rapid străin societăţii care îl înconjura şi fără influenţă asupra acesteia. Integrismul în materie de regulă i-a condus adesea pe călugării săi la rigorism doctrinal şi spiritual. Accentul pus într-vin mod unilateral pe asceză şi mortificare a contribuit fără îndoială la crearea – la cei care, în interiorul ordinului sau în afara lui, au suferit influenţa sa – a religiei – uşor crispată şi neliniştită de a. nu fi făcut destul – care-i caracterizează pe atâţia creştini, unii dintre ei sfinţi, din secolele al XII-lea şi al XIII-lea.

4. LAICII ÎN CĂUTAREA UNEI SPIRITUALITĂŢI

Transformările profunde care s-au produs în lumea clericilor la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea nu puteau să-i lase indiferenţi pe laici. Reforma gregoriană a provocat într-adevăr o răsturnare a structurilor ecicziale şi a pus în discuţie ierarhiile tradiţionale. Nu vedem oare, în această perioadă agitată, călugări precum Wedericân Flandra sau Wilhelm din Hirsau şi însoţitorii săi în Germania de sud, părăsindu-şi mănăstirile şi lansându-se în campanii de propovădulre împotriva antipapei libert şi a partizanilor săi? Câteva decenii mai târziu, insu şi sfântul Beniard nu va ezita să iasă din mănăstire pentru a lupta împotriva schismei lui Anaclet. Pe de altă arte, Grigorie al VII-lea a făcut de mai multe ori apel la aici. mai ales la prinţi şi la cavaleri, pentru a pedepsi

prelaţii simoniaci şi preoţi concubini, „chiar prin forţăl dacă este nevoie” 52, spre marele prejudiciu al

clerului care-l s-a indignat la aceste uneltiri nemaipomenite şi a reproşul pontifului de a fi pricinuit tulburări în Biserică. Acesta diul urmă le-a respins acuzaţiile subliniind faptul că tohl credincioşii erau chemaţi să vină în ajutorul reformei, cu I condica de a fi în comuniune cu Roma. Desigur, pentru el I era vorba mai puţin de a favoriza promovarea laicatului, I decât de a exalta Scaunul apostolic legând în mod direct pe I toţi credincioşii de autoritatea succesorului lui Petru. Însă apelul lansat de Grigorie al VII-lea, reluat pe un alt plan de către Urban al II-lea la Clermont în 1095, a contribuit fără îndoială la creşterea rolului credincioşilor în sânul Bisericii, invitaţi să iasă din pasivitate pentru a-şi oferi participarea directă te reformă şi la cruciadă. În epoca precedentă, avuseseră loc într-adevăr mişcări religioase laice, cum ar fi cea a patarinilor de la Milano şi Florenţa. Ele au rămas totuşi relativ izolate şi puţin importante la scara creştinătăţii. Noutatea care a intervenit la sfârşitul secolului al XI-lea este intrarea în scenă a maselor frământate de aspiraţia către mântuire.

A. Apariţia poporului creştin: *cruciade*, *mişcări evanghelice*, *erezii*

Sub influenţa unei *cura animanun* ameliorate de înmulţirea parohiilor rurale şi urbane, şi de asemenea, fără îndoială, a contactelor mai frecvente ale religioşilor cu lumea la nivelul stareţilor şi colegialelor, religiozitatea laicilor a crescut în multe regiuni ale Occidentului în cursul secolului al XI-lea. Răspândirea de către canonici a idealului apostolic, precum şi influenţa cremiţilor Ş predicatorilor rătăcitori care răspândeau în urma lor tenie evanghelice, au contribuit la naşterea în rândul credincioşilor a dorinţei de a se ridica la nivelul spiritual al clericilor şi de a-şi câştiga mântuirea fără a trebui să renunţe la

98

tarea lor. În această perspectivă, fără îndoială, trebuie să aşezăm succesul stupefiant pe care l-a avut, în toate clasele societăţii, apelul la cruciadă lansat de Urban

al Ii-lea. Într-adevăr, pentru prima dată Biserica a întredeschis ecluzele harului în folosul tuturor creştinilor, cu singura condiţie de a pleca să lupte în Orient împotriva duşmanilor lui Christos. Desigur, apelul de la Clermont se adresa cu prioritate cavalerilor cărora le-a furnizat – aşa cum am-văzut – un obiectiv religios şi o justificare a modului lor de viaţă în acelaşi timp. Dar pedestrimea a plecat prima şi ea a jucat un rol decisiv de-a lungul tribulaţiilor pe care a trebuit să le îndure armata francilor între sosirea sa în Asia Mică şi cucerirea Ierusalimului din 1099. Faptul că mii de bărbaţi şi femei s-au mobilizat şi au acceptat suferinţe aspre pentru iubirea de Dumnezeu atestă o sensibilizare profundă a maselor la marile teme spirituale ale creştinismului.

Obiectivele fixate cruciaţilor de către Urban al II-lea erau ajutorarea creştinilor din Orient şi eliberarea mormântului lui Christos, iar recompensa promisă: indulgenţa plenară. Cruciada, pelerinaj înarmat, şterge într-adevăr pedeapsa datorată pentru păcat, care ocupa în acea epocă un loc la fel de Important ca şi mărturisirea în procesul penitenţial, deoarece se considera că greşeala nu era în întregime Iertată decât după ce fusese ispăşită. Aceste perspective nu erau indiferente mulţimii care s-a pus în mişcare la apelul predicatorilor populari precum Petru

Eremitul, dar fără îndoială că acestea n-ar fi fast suficienb prin ele însele pentru a suscita acest mare elan de devoţiune. Dacă atâţia ţărani fără arme, atâtea femei, copii clerici certaţi cu Biserica au plecat spre Pământul sfânt abandonând totul, aceasta s-a întâmplat mai puţin pentru a cişuga indulgenţa cruciadei, cât în speranţa că eliberarea

Sântului Mormânt va inaugura o nouă eră în istoria

Bisericii şi a lumii. Este dificil de precizat ideea pe care ei

O făceau în mod concret despre acest lucru, iar indicae date de cronicari, toţi clerici incitaţi să consemneze lŞteptarea escatologică a maselor într-un

limbaj marcat

99

puternic de cultura lor biblică, nu trebuie să fie luate cu exactitate. Au crezut oare cu adevărat cruciaţii în venirea iminentă a Antihristului şi în necesitatea de aţi opune această rezistenţă armată a credinţei care urma să facă posibilă întoarcerea finală a lui Christos? Au gândit ei cu adevărat că vor trece direct de la Ierusalimul terestru la Ierusalimul ceresc, de la Muntele Măslinilor în Paradis? fo' orice caz, este neîndoielnic că elementele populare ale cruciadei au fost animate de un spirit mesianic şi convinse că împărăţia promisă de Evanghelie celor umili va veni. La capătul peregrinărilor se situa Ierusalimul, loc al realizării făgăduinţelor divine, pământ binecuvântat unde laptele şi mierea curgeau din abundenţă. De asemenea, el găseau firesc să obţină în Ţara sfântă, odată cu iertarea păcatelor, o răsplată pentru suferinţele lor, ca premisă a recompensei pe care o aşteptau în lumea de dincolo.

Pe de altă parte, masele care au răspuns apelului predicatorilor cruciadei erau convinse că Dumnezeu Le-a dat o sarcină, eliberarea locurilor sfinte şi, în general, misiunea de a purifica lumea de rău, pentru a pregăti venirea Sa plină de slavă. De unde masacrarea evreilor şi; într-o mai mică măsură, a sarazinilor, care au marcat îndeosebi primele două cruciade, acelea la care participarea populară a fost cea mai puternică. Refuzul botezului, ca şi erezia, era considerat o insultă adusă lui Dumnezeu, susceptibilă să atragă mânia acestuia asupra oamenilor. În ochii lor, împărăţia nu trebuia să fie accesibfia decât celor puri şi umili, aleşi de Dumnezeu ca purtători al săi de cuvânt. Înaintea cuceririi Ierusalimului, cronicarii ne arata „oştirea oamenilor din popor” punând pe drumul cel drept baronii înclinaţi să nu vadă decât interesele lor politice şi să-şi satisfacă, înainte de toate, ambiţiile. Pentru, aceşti săraci, adevăratele arme care vor da creştinilor victoria sunt penitenţa, semnificată prin crucea pe care *6* purtau pe veşmânt, posturile, rugăciunile şi procesiunile. Extermini 1” duşmanii lui Dumnezeu, dar

supunându-se de asemenea suferinţelor şi mortificărilor, fiecare contribuie în ceea ce – priveşte la grăbirea eliberării mormântului lui Christos Ş*

Ido a venirii împărăţiei Sale. Această stare de spirit se apropie de cea care, în aceeaşi epocă, animă pe susţinătorii acelei *vila vere apostolica*. Nu declară oare sfântul Norbert, fondatorul ordinului de la Premontre: „sărăcia ne face să intrăm încă de pe acum în stăpânirea împărăţiei cerurilor”? Refractate de mentalităţi şi medii diverse, aceleaşi teme spirituale pătrund toate conştiinţele acestor vremuri. Odată cu cruciadele, în Qccident este revelată pentru prima oară existenţa unei spiritualităţi populare, care a apărut de la început ca un ansamblu coerent. Printre elementele sale constitutive se găseşte înainte de toate deyojlunea faţă de Christos, care face să se nască dorinţa de a elibera pământul unde El a trăit şi de a răzbuna onoarea Domnului, batjocorită de necredincioşi. La aceasta se mai adaugă o aspiraţie către purificarea individuală şi colectivă, care acordă cruciadei aspecte penitenţiale şi, în acelaşi timp, dimensiuni mesianice; dar escatologia care animă această mare mişcare este îndreptată mai puţin către aşteptare decât către acţiune. Poporul lui Dumnezeu, şi mai ales elementele sale cele mai sărace care sunt cele mai sfinte, se vede investit cu o misiune care are un rost în istoria mântuirii: *Gesta Dei per Francos*, nu ezită să scrie Guibert din Nogent. Prin lupta sa împotriva duşmanilor credinţei, prin asprimea penitenţelor pe care şi le impune, cruciatul ajunge la ceruri, dacă putem spune aşa, prin forţa pumnului. Harul se răspândeşte dincolo de medierile sacramentale, iar Biserica se comportă mai mult ca o structură de încadrare şi organizare decât de împărţire a milei divine. Într-o vreme de intensă viaţă spirituală, cruciada a cunoscut un imens succes pentru că a răspuns aşteptării credincioşilor aspirând la o mântuire care părea dificil de obţinut în viaţa cotidiană. Elanul anilor 1096 – 1099 este primul dintr-o serie de mari mişcări de devoţiune care – au succedat până la sfârşitul Evului Mediu. De la cruciade la procesiunile

celor care se flagelau, în secolul al XIV-Ieaf iată religioasă a laicilor va fi într-adevăr marcată de emanţa văpăilor de entuziasm spiritual agitând periodicreştinătatea cu 6 practică conformistă şi rutinieră, de un

101

nivel general mediocru. Privilegiind marile momente de exaltare colectivă, riscăm să cădem într-o viziune romanii, că despre credinţa acestor creştini. Luând în considerare pe de altă parte, numai practicile şi respectarea regulii Oji din vremurile obişnuite, suntem în pericol de a nu vedea decât neajunsurile sale şi a neglija una dintre dimensiunile sale esenţiale”.

Cruciadele, în ciuda locului lor atât de important pe care l-au avut în viaţa religioasă a oamenilor secolului al XII-lea, au rămas totuşi evenimente excepţionale. Între 1096 şi 1204 numărăm patru mari evenimente de acest fel, şi însuşi entuziasmul pe care l-au dezlănţuit este pe măsura rarităţii lor. Pe de altă parte, numeroşi credincioşi, din raţiuni care nu erau toate mediocre, nu puteau avea intenţia de a emigra pentru multă vreme, uneori fără speranţă de întoarcere. Pentru mul-i dintre cei care au rămas sau care au revenit, aprofundarea credinţei s-a exprimat prin exigenţe crescute faţă de cler, care au luat adesea forma unui anticlericalism virulent. În definitiv, reforma gregoriană rămăsese problema clericilor. Odată trecută cea mai dură criză, laicii cărora Grigorie al VII-lea le ceruse concursul au fost trimişi înapoi la *secularia negolia* şi invitaţi să se întoarcă la starea lor. Fore religioase fervente s-au pomenit dintr-odată fără utilizare. Ele nu s-au lăsat uşor puse la punct. Chiar succesul reformei a antrenat extinderea bunurilor ecleziastice, ceea ce le-a întărit credincioşilor convingerea că, în această afacere, clerul urmărea doar propriul său avantaj. Din acest moment, critica laicilor s-a deplasat de la moravuri la bani: în secolul al XII-lea s-a reproşat religioşilor mal pun lipsa de castitate, cât bogăţia şi puterea. Sub influenţa unor predicatori populari precum Petru Eremitul sau Robert d’Arbrissel şi discipolii săi, care au difuzat din plin

marile învăţături evanghelice şi în special mesajul Fericirilor, I ţăranii şi burghezii Franţei de nord şi de vest s-au luat de parohii lor şi de călugării negri: voiau un cler sărac Ş (I apostolic, capabil adică să vestească credincioşilor cuvântul lui Dumnezeu; cereau acestuia ca modul său de viaţă

102

— Comportamentul să fie conforme cu preceptele evanghe. proteste echivoce cu atât mai mult cu cât, în oraşe, desea, episcopii simoniaci de care se luau credincioşii erau de asemenea şi stăpânii lor. Însă motivele religioase u sunt totuşi de înlăturat: în faţa compromisurilor lipsite de mărej. le în care se împotmolea, după Pascal al II-lea, cauza reformei, se afirmă un evanghelism popular care Inspiră numeroase mişcări religioase, atât ortodoxe cât şi eretice.

Numitorul lor comun este sărăcia voluntară. Această opţiune fundamentală a apărut drept condiţia necesară devotamentului fa A de Christos „care n-a avut unde să-şi odihnească capul”. Ea ascunde însă şi o semnificaţie exemplară în raport cu realităţile economice şi sociale ale timpului. Într-o lume în care avântul producţiei şi al schimburilor accentua rupturile în sânul societăţii rurale şi dădea naştere unor noi forme de pauperitate, alegerea sărăciei ca o condiţie a vieţii indica o dorinţă de apropiere de cei lăsaţi în urmă de creşterea economică şi de cei excluşi din societate: pribegi, prostituate, leproşi etc. Aceasta constituia de asemenea un protest împotriva luxului celor puternici şi în special al ierarhiei ecleziastice. Este momentul în care denunţarea corupţiei Curiei romane începe să devină un loc comun al scrierilor religioase, aşa cum constatăm în *De consideratione* a sfântului Bernard sau în predicile înflăcărate ale lui Arnaud din Brescla. Protest uşor de înţeles într-o epocă în care procesul centralizării ce se desfăşura de la sfârşitul secolului al XI-lea începe să dezmembreze cadrul episcopal în folosul anturajului pontifical. Însă aspectul instituţional al fenomenului nu este în această epocă cel care a fost cel

trai clar perceput. La marii spirituali ca şi la simplii credincioşi a învins ideea că Biserica nu va putea fi edincioasă misiunii sale decât înapoindu-se la sărăcia anghelică, a cărei practicare îi va sa posibilitatea de a nu

Wea în contradicţia dintre ideal şi realitatea trăită. De fapt, aceste aspiraşi au fost curând înşelate, căci murile nu erau coapte pentru o Biserică slujitoare şi

103

săracă. Reforma gregoriană a lăsat-o să se îmbogăţească pe plan material şi a înzestrat-o cu o Influentă asuprg societăţii care a ajuns tocmai în secolul al XII-lea la un nivel niciodată egalat. Departe de a evolua în sensul dorit de mişcările evanghelice, ea nu a făcut decât să îşi întărească aparatul de putere. Pe de altă parte, după o tentativă fără urmări, în timpul lui Pascal al II-lea, L renunţarea clerului la bunurile sale este mai mult decât oricând exclusă. Mai mulţi factori au contribuit la aceasta, I dintre care principalul este tendinţa spontană a spiritelor 1 vremii de a face ca întâietatea în rang să corespundă cui fastul exterior şi cu bogăţia. Într-o Biserică în care clericii! erau regii, trebuia ca ei să arate prin felul lor de viaţă I demnitatea excepţională a stării lor. Chiar printre! partizanii reformei, mulţi erau departe de a considerat posesia bunurilor de către clerici drept un rău. Cazul I canonicului regulat Gerhoh din Reichersberg (1093 – 1169) I este tipic în această privinţă: spirit deschis şi înaintat, ostili feudalizării clerului, el afirmă totuşi, mai ales în scrierile I posterioare anului 1130, că Biserica ar slăbi într-un chip I iremediabil dacă ar renunţa la pământurile şi drepturile I sale. Într-adevăr, ea nu şi-ar mai putea îndeplini obligaţiile I de ajutorare a celor săraci şi, în special, a religioşilor alei căror condiţii de viaţă eraţi precare. De aceea, el doreşte! doar ca veniturile ecleziastice să fie repartizate mail echitabil şi să-i aibă în vedere în primul rând pe cell nevoiaşi. Numai o Biserică prosperă din punct de vedere I material va putea să desfăşoare opere de caritate şi să-i garanteze adepţilor sărăciei voluntare libera exercitare al vocaţiei lor.

Mai mult, printr-o ciudată răsturnare a lucrurilor, chiar! aceia care, în sânul Bisericii, depuseseră votul sărăciei aul fost curând victimele – sau beneficiarii, în funcţie del punctul de vedere în care ne plasăm – a ceea ce G. Dubyl a numit „paradoxurile economiei monastice”. Cistercienii>l de exemplu, ca şi anumite congregaţii de canonici regulat I din *ordo novus*, au ales (ară să ştie un model de activitate! economică prea bine adaptat noilor condiţii ale producţii I

104

I schimburilor. Într-o epocă în care redeven-ele funciare aduceau venituri mici şi în care reducerea corvezilor obliga seniorii să recurgă la mercenari, întreprinderile agricole ale *noilor* ordine, care refuzau să angajeze lucrători şi dispuneau în persoana călugărilor de o mână de lucru gratuită, se aflau într-o situaţie privilegiată. În plus, vocala lor ascetică a favorizat extinderea exploatărilor rurale de o înaltă productivitate, amenajate în regiuni necultivate. şi destinate unui sistem de cultură de tip silvo-pastoral. Ajunşi mari producători de Hnă şi de carne, călugării albi şi emulii lor nu au ezitat să facă schimb al surplusului producţiei obţinute de pe domeniile lor contra banilor, avansând foarte rapid pe drumul bogăţiei. „Această prosperitate nu va întârzia deloc să contrasteze, în chip scandalos pentru ochii lumii, cu profunda austeritate a vlel Ji lor. Efectele economice ale reformei monastice au pregătit condamnarea pe termen lung a monahismului în noile forme, ca şi în formele sale tradiţionale” 53.

Chiar în momentul în care episcopii şi religioşii se lăsau prinşi în cursa expansiunii, Biserica înmulţea avertismentele fată de noile forme ale activităţii economice, şi în special ale comerţului cu bani. Dezvoltarea producţiei şi a schimburilor a stimulat în rândul laicilor, ca şi în cel al multor clerici, dorinţa de câştig şi de profit, care putea degenera într-un spirit de căpătuială. De unde condamnările repetate şi agravate fără încetare ale împrumutului cu dobândă, asimilat cu

camătă, şi chiar a amanetării interzi-a de Conciliul de la Tours prezidat în 1163 de către papa Alexandru al KI-lea. Pe de altă parte, *Decretul* lui Grăsan, alcătuit către 1140, şi care se va impune curând drept cod juridic al Bisericii, afirmă că „negustorul nu poate fi plăcut lui Dumnezeu decât foarte greu şi în foarte puţine cazuri” – hlar dacă nu ne-am propus să studiem evoluţia dreptului anonic în raport cu realităţile financiare şi economice.

— Buie totuşi să subliniem repercusiunile acestora pe plan spirfţual. În ierarhia viciilor, de exemplu, *auarilia*, adică estâpinita căutare a profitului şt. În acelaşi timp, egoistă, înlocuieşte din ce în ce mai des

105

orgoliul [*superbia*] de pe primul loc, pe măsură ce înatn.] tăm în secolul al XII-lea. Aşa cum a arătat L.K. Ltttic, [*3* această epocă tema cămătarului aruncat în iad împreunai cu avuţia sa devine foarte frecventă în reprezentăriiiconografice54. Ea joacă acelaşi rol pe care l-a avut *jM* secolul precedent cavalerul certăreţ şi indisciplinat şI constituie noua încarnare a forţelor răului, gata săstrivească pe cei săraci şi slabi. Această convingere este de asemenea exprimată în tratatele spirituale, precum Del *quarta vigilia noctis* al canonicului regulat Gerhoh din Reichersberg, redactat în 1165. Plasând începutul celei de a treia vârste a lumii odată cu Grigorie al VII-lea, el o pune-l sub semnul avariatei care constituie în ochii lui problema! majoră a epocii. De fapt, sedusă de îmbogăţire şi în acelaşi timp ostilă noilor activităţi care fac din monedă altceva decât un simplu instrument de măsură şi de schimbi Biserica secolului al XII-lea nu a ajuns să definească ol linie de conduită coerentă faţă de bani. Viaţa spirituală al laicilor a suferit repercusiunea acestui fapt: scandalizaţi de [bogăţia anumitor clerici şi paralizaţi în acelaşi timp în propriile lor activităţi de interdicţiile canonice şi del reprobarea care apăsa formele evoluate de comerţ, mulţii dintre el aveau conştiinţa neliniştită, se simţeau chinuiţi del angoasa damnării. Această tulburare a fost resimţită mall ales în oraşe şi în special în Italia – unde

avântul precoce aii economiei monetare a dus la apariţia unor tensiuni mai curând decât în alte părţi.

O altă problemă a provocat diferende între cler şi laici: este cea a accesului la Cuvântul divin, pe care credincioşii! doreau din ce în ce mai mult să îl cunoască în mod direcţi însă transmiterea sa rămânea monopolul clericilor care, înj general, îl cunoşteau destul de nesatisfăcător. În ceea ce-l priveşte pe cei – puţin numeroşi – care trecuseră şcoli, ei apreciau că punerea *Scripturii* la îndemâna constituia un pericol grav, aceştia din urmă riscând, cauza inculturii lor, să o interpreteze greşit: mărgăritarul aruncat la porci, scria curialistul englei Walter Map către 1185, aşa să dăm oare Cuvântul celor m[2] Pe care „Ştim Incapabili să primească şi, mai mult i, să dăruiască ceea ce au primit? Să nu fie! Departe noi!” 55 Reacţie foarte revelatoare: mulţi clerici văd în *Biblie* mai mult o avuţie pe care au sarcina s-o păstreze şi *o* transmită în integritatea sa decât un mesaj ce trebuia dezvăluit şi proclamat. De aceea, ei sunt neîncrezători în traducerile evangheliilor în limba vorbită de popor, că au apărut în multe locuri în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Fără îndoială, Biserica era preocupată să menţină ortodoxia doctrinală, însă dorinţa de a-şi păstra rolul de intermediar Indispensabil între Dumnezeu şi credincioşi nu a fost probabil străină de atitudinea sa.

În realitate, încă de la sfârşitul secolului al XI-lea vedem eremiţi care nu fuseseră consacraţi nici măcar în ordinele minore, atribuindu-şi ministeriul Cuvântului fără să fi fost autorizaţi de episcopul lor. Bernard din Tiron de exemplu, care aduna în Franţa de vest mulţimi de ţărani veniţi să-i asculte predicile, a răspuns unul preot care i-a contestat dreptul de a propovădui că acesta se obţine prin virtutea mortificării. Răspuns semnificativ, în măsura în care implică faptul că practicarea unui gen de viaţă conformă

Evangheliei garantează autenticitatea Cuvântului şi dă dreptul de a-l vesti oamenilor. Desigur, majoritatea marilor predicatori populari de la începutul secolului al

XII-lea, de la Robert d’Arbrissel la sfântul Norbert, au sfârşit prin a primi din partea papei *o licenţia praedicandi* care i-a pus la adăpost de toate atacurile; nu este mai puţin adevărat că pentru credincioşi sfinţenia personală îi abilita mal mult ecât conformitatea situaţiei lor canonice să le vorbească autoritate despre Dumnezeu. Vedem astfel curând umeroşi laici revendicând dreptul de a face cunoscut vântul. Ei au fost trataţi drept „pseudoprofeţi” de către r şi ierarhie, foarte sensibile la riscurile ereziei. În 1140, *xrelul* lui Graţtan a sancţionat această atitudine ostilă mPunând „ca laicii să nu-şi permită a slobozi nicio statură în prezenţa clericilor, dacă nu este cerută de acşia din urmă”.

laicii, în totalitatea lor, au avut dificultăţi în

106

107

găsirea unei spiritualităţi adaptată stării lor, problema’s J pus cu o deosebită acuitate pentru femei, care s-au iOvi de obstacole suplimentare. Literatura spirituală, ca J teologia, era opera clericilor pe care întreaga lor formaţiei împingea la misoginism. Sub influenţa sfântului Ieronim J a unei tradiţii patristice ostile femeii, aceasta este înainti de toate prezentată ca fiică a Evet, rădăcină a tuturol relelor şi principal generator de păcat. Pentru autori ecleziastici, ea nu devine demnă de interes şi de stirul decât atunci când posedă calităţi virile. De unde elogiile pl care ei le aduc reginelor sau împărăteselor care au ştiut şi uite, prin fermitatea conduitei lor, slăbiciunea proprii sexului lor. Există, desigur, forme de viaţă religioasă destinate femeilor: pe lângă câteva pustnice, închise îI chilia lor, numeroase călugărire duceau o existent! comunitară şi pioasă, guvernată de regula sfântului Benedict. Însă intrarea în mănăstiri era cel mai adesea subordonată depunerii unei dote, ceea ce instituia de fapt un *nutixerus clausus*. Pe de altă parter dacă fecioarei! consacrate şi văduvele beneficiau de o anume consideraţiei nu se întâmpla acelaşi lucru cu femeile măritate. Cele care aparţineau înaltei

aristocraţii puteau încă să joace uit anumit rol în viaţa religioasă a vremii lor, ocrotind Biserica şi înmulţind ctitoriile mănăstireşti. Dar acest privilegiu era rezervat unui număr mic de mari doamne. Una peste altaJ femeile măritate nu aveau niciun fel de perspectiva religioasă, iar căsătoria apărea mai degrabă ca un handicap în planul mântuirii. Într-adevăr, pentru clerici viaţa sexuală este o consecinţă a păcatului şi relaţiill conjugale, tolerabile doar în scopuri de reproducere! constituie întotdeauna o greşeală, cel puţin venială,» 4 măsura în care ele sunt însoţite de plăcere. Pentru a nu «I sursă de păcat, actul trupesc nu trebuie săvârşit decât jj silă, şi Petru Damian nu face decât să ofere o ilustra1! frapantă a acestei stări de spirit în general răspând”! atunci când dă laicilor exemplul elefantului care, „îndemn*! la actul înmulţirii, întoarce capul, arătând prin aceasta ci acţionează sub constrângerea naturii, împotriva voiul?!

108

5 G

le şi că simte ruşine şi dezgust pentru ceea ce face” > ne aceea, soţii trebuiau să se împărtăşească rar şi, înrice caz, să se abţină de la orice relaţie trupească înainprimirii euharistiei. Dacă voiau cu adevărat să ajungă la mântuire, trebuiau să trăiască în abstinentă: „Castitatea care o respectă soţii odată copiii veniri pe lume este un lucru mare”, scrie un hagiograf flamand către 1130. Şi mai bine încă era ca soţii să se separe pentru a intra flecare la rândul său într-o mănăstire. Este o practică frecventă în această epocă în care multe femei erau constrânse să devină călugărire împotriva dorinţei lor, pentru a le da voie soţilor lor să-şi satisfacă aspiraţiile spre perfecţiune. Într-un context puţin particular, e-adevărat, acesta a fost cazul Héloïsei, devenită stareţă la Paraclet după Intrarea lui Abélard în viaţa monastică, şi care îi adresa acestuia, din îndepărtata mănăstire, scrisori aprinse de patimă.

Climatul general de nelinişte care domnea în rândul laicilor explică succesul pe care l-au avut mişcările evanghelice. La sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul

celui de-al XII-lea acestea sunt încă foarte marcate de preceptele reformei gregoriene. Iniţiatorii lor au fost în general clerici ca Robert d’Arbrissel, Vital de Savigny sau călugărul Henric din Lausanne, care au atras mulţimile prin ascendentul lor personal şi conţinutul predicilor lor.

Într-adevăr, ei au înfăţişat Evanghelia ca singura regulă de viaţă pentru creştini şi au insistat asupra faptului că lerul este cel care trebuie să i se supună în primul rând.

2 la rigorismul moral s-a trecut, în multe cazuri; la negarea acelor *ordines* ecleziastice tradiţionale: nu sunt pare

L°y cei botezaţi pe picior de egalitate în raport cu exigenţele evanghelice? Laicii care aderau la aceste mişcări nu mai ceptau să fie excluşi de la vocaţia sfinţeniei pentru faptul

* trăiau în mijlocul oamenilor. Refuzând să fie simple

decte ale funcţiei pastorale a clericilor, ei caută să ducă înşişi o viaţă religioasă şi aspiră la o credinţă care să realizeze în planul faptei mesajul lui Christos. Printre ei se linără multe femei. Clericii care ne vorbesc despre ele le ezintă în general ca pe nişte exaltate, înnebunite de trup

109

şi cu moravuri decăzute. Realitatea este mai puţin simplă nu trebuie decât să observăm entuziasmul pe care suscitau eremiţi ca Étienne d’Obazine sau predicatori ca Tanchelm sau sfântul Norbert atât printre prostituate cât Ş (printre marile doamne ale aristocratei care-i însoreau în „pustiu”, spre marea scandalizare a drept-cugetătorilor. Din toată această efervescentă nu au supravieţuit decât câteva mănăstiri duble în ordinul fondat în Anglia, în 113 i, de către sfântul Guilbert din Sempringham şi în cel pe care Robert d’Arbrissel l-a stabilit la Fontevrault, supunând cele două comunităţi – cea a bărbaţilor şi cea a femeilor – autorităţii unei stareţe care trebuia să fie o văduvă, şi nu o fecioară. Dar ordinul fontevrist nu a întârziat să evolueze în acelaşi sens cu cel al mănăstirilor feminine tradiţionale, şi deja câteva decenii după întemeierea sa nu se putea

intra în acest ordin fără a aparţine înaltei nobilimi. În secolul al XII-lea, nu există încă ordine religioase feminine, iar mănăstirile de călugăriţe se află într-o stare de subordonare juridică şi spirituală în raport cu ordinele masculine de care depindeau. Constatare interesantă, în măsura în care ea ilustrează dificultatea întâmpinată de femei pentru a-şi împlini destinul spiritual fără a călca pe urma bărbatului.

În cursul secolului al XII-lea, mişcările evanghelice s-au extins din ce în ce mai mult, intrând curând în conflict deschis cu Biserica. Odată cu Arnaud din Brescia, care obţinuse, la Roma un mare succes popular condamnând bogăţia preoţilor şi fastul Curiei, tema sărăciei a trecut pe primul plan... După părerea lut, dat fiind faptul că clerul iş1 arătase nevrednicia refuzând să renunţe la bunurile sale, trebuia ca lumea să se împotrivească ierarhiei şi să-i considere pe toţi cei botezaţi drept egali. Numai pe credinţa concretă în Evanghelie se poate întemeia exercitarea autorităţii în cadrul Bisericii. De la discreditarea preoţilor şi a pastorilor s-a trecut uşor la o critică a sacramentelor a căror simplificare se cerea. Pentru adepţii lui Henric di” Lausanne, ca şi pentru amaldiştii sau „Sărmanii di” Lombardia”, sacerdoţiul universal al credincioşilor facee inutilă hirotonisirea, iar mărturisirea reciprocă a greşelii

110

Înlocuia penitenţa. De la polemica anticlericală la punerea în discuţie a Bisericii, adepţii vieţii evanghelice au ajuns în pragul ereziei.

Aşa cum am arătat, începând cu secolul al Xt-lea vedem apărând în Occident focare de erezie. Puţin numeroase şi repede circumscrise, ele nu au avut totuşi o răspândire considerabilă. În secolul al XII-lea, fenomenul a devenit mult mai important numeric, pe punctul de a pune în discuţie influenţa Bisericii în anumite regiuni. Ţelul nostru nu este de a face aici istoria acestor curente religioase, nici chiar de a le studia doctrinele. Ne va fi suficient de a pune în evidenţă cauzele succesului lor, şi în

special motivele spirituale care i-au făcut pe numeroşi laici să li se alăture. Acestea nu sunt întotdeauna uşor de sesizat. Într-adevăr, noi nu cunoaştem deloc aceste mişcări decât prin ceea ce au spus adversarii lor despre ele, şi câteodată este anevoios să-ţi formezi o idee precisă despre conţinutul credinţelor lor. Cu toate acestea, ecourile culese din diverse părţi – de la Soissons la Köln şi de la Toulouse la Milano – ne permit să distingem două filoane spirituale ale ereziilor din secolul al XII-lea57: unul insistă înainte de toate pe necesitatea coincidenţei între cuvântul evanghelic şi fapta care se străduieşte să-l împlinească în lume. Susţinătorii lui îşi propun să lupte împotriva decăderii Bisericii, constituind, în afara acesteia, grupuri de creştini plini de râvnă. Refuzul lor de a accepta structurile existente nu pune în discuţie fundamentele dogmatice ale creştinismului, ci doar unele puncte de detaliu. Este tendinţa care redomină în majoritatea mişcărilor populare din prima jumătate a secolului, şi mai târziu la valdenzi, la Sărmanii ti Lyon, grupare de laici condamnată în 1184 pentru a fi propovăduit fără a avea mandat din partea episcopului. ’într-adevăr, pentru ei practicarea vieţii apostolice şi mai Ufes a sărăciei era suficientă pentru a le conferi dreptul de vesti Evanghelia. Este deci vorba, cel puţin la început, de 1 conflict de ordin mai mult disciplinar decât doo-trinal şi – altfel, o parte dintre valdenzi vor reintegra Biserica la începutul secolului al Xd-lea.

111

Al doilea curent, care se va întări fără încetare 1140, fără îndoială sub influenta aporturilor orientale special bogomilii din Bosnia şi din Bulgaria), se distinge faj-a de cel dintâi prin caracterul său net dualist. Adversarii i-au calificat pe aceşti eretici drept maniheişti; noi \ [cunoaştem sub numele de catari. Ei declarau că reînnoirenecesară a creştinismului trebuia să fie însorită de o rediscutare a întregului corp doctrinal predicat în Biserică, într-adevăr, în ochii lor aceasta disimulase în folosul său realitatea revoluţionară ascunsă în Noul Testament, care este opoziţia şi lupta permanentă între Dumnezeu şi Satana,

între Bine şi Rău. Principiul Binelui este motorul lumii Spiritului, iar principiul Răului, fiu răzvrătit sau înger decăzut, este creatorul lumii materiale şi al trupului, în această perspectivă, sufletele umane sunt fragmente de spirit antrenate în materie, din care trebuie să tasă cu orice preţ… în acest efort ele sunt ajutate de exemplul lui Christos – cel mai mare dintre îngeri sau cel mai bun dintre fiinţele umane – pe care Dumnezeu l-a ales ca fiu adoptiv. El a venit în această lume, dar trupul Său, ca şi Patimile Sale nu au fost decât aparente. Dacă Iisus a răscumpărat omul, aceasta nu s-a realizat prin suferinţa Sa, ci prin învăţătura Sa. Vechiul Testament, operă a puterilor Răului, este fără valoare; numai Evanghelia este divină.

Nu se pune problema aici de a încerca să analizăm în detaliu dogma catară, cu toate subtilităţile şi în toate variaţiile sale, de la dualismul temperat la dualismul absolut, nici de a ne interoga asupra sensului profund al cosmogonici sale. Ne rămâne însă să explicăm fascinata exercitată de aceste credinţe asupra unui foarte mare număr de bărbaţi şi femei, în special în sudul Franţei şi îl Italia, între mijlocul secolului al XII-lea, şi cel al secolului al XIII-lea. Aparenta simplitate a acestei doctrine şi simplitatea liturghiei sale trebuie să fi pledat în favoarea sa. Mai importantă pare să fi fost distincţia între „desăvârşit*” obligaţi la un ascetism riguros, şi simplii credincioşi care se bucurau în practică de o mare libertate a moravurilor şi

112

uteau să se dedice oricărui fel de activitate, cu condiţia „a primi înaintea morţii *consolamentum* care, prin ounerea mâinilor, îl smulgea din lumea materială şi îi năştea la viaţa spiritului. Numeroase femei au fost de asemenea împinse să adere la erezie prin posibilitatea pe care o găseau în aceasta de a fi tratate ca egale ale bărbaţilor. Printre „desăvârşiri” au existat într-adevăr femei în număr destul de mare, şi unele dintre ele au trăit chiar într-un fel de aşezăminte mănăstireşti, ca cel de la

prouille, în Languedoc.

Dincolo de ceea ce le aşază în opoziţie unul faţă de celălalt, curentul evanghelic şi curentul dualist au în comun refuzul uneimântulri care atârna de mijlocirea Bisericii vizibile şi de sacerdoţiul instituţional. Mai în profunzime, ele mărturisesc acelaşi spiritualism exacerbat care a condus la refuzul dijmei, ca şi la negarea anumitor sacramente. Este destul de derutant pentru un spirit modern să vadă evanghelismul ajungând la o atitudine pesimistă faţă de viaţă sub toate formele sale, şi în special faţă de procreare. În mod paradoxal, ura faţă de Biserica vizibilă şi voinţa de a se desolidariza de ordinea stabilită au condus la un refuz al lumii şi al trupului, mal accentuat decât fusese vreodată în sânul monahismului. Dar poate că cheia seducţiei exercitate de către erezii, şi în special de catarism, se găseşte în evoluţia spirituală pe care am analizat-o mai sus. Într-o epocă în care Biserica, cel puţin la nivelul clerului său, a ales cu claritate să influenţeze lumea şi să o plasezje sub tutela sa pentru a o face conformă planului lui Dumnezeu, numeroşi credincioşi au vrut protesteze împotriva acestei evoluţii afirmându-şi telitatea faţă de un paleocreştinism întemeiat pe simplitate evanghelică şi refuzul lumii. Dacă admitem această 3 oteză, atunci catarismul ar constitui ultimul avatar al Piritualităţii monastice, vulgarizată şi deformată de edincioşi, într-o epocă în care numeroşi clerici s-au; taşat de ea şi în care Biserica s-a adaptat prea bine unei °ajuncturi politice şi culturale care era în favoarea sa. eParte de a constitui religia vremurilor noi, aşa cum unii

113

I vor s-o vadă, el ar fi mai degrabă expresia unui refuz de a evolua. Neghid realitatea naturii umane a lui Christos şi a Patimilor – pentru ei simple aparente –, catarii au eliminat într-adevăr întruparea. În ciuda ataşamentului lor proclamat faţă de Noul Testament, ei s-au situat în contracurentul mişcării care, începând cu secolul al XI-lea, a împins creştinii să trăiască Evanghelia în timpul şi în cadrul lumii lor. Adevăratul răspuns al

creştinismului la sfidarea ereziilor dualiste nu a fost Inchiziţia, ci elaborarea unei spiritualităţi care, fără a subestima efectele corupătoare ale păcatului, a afirmat bunătatea şi frumuseţea creaţiei şi a subliniat legătura necesară dintre suferinţă şimântulrc.

La acest rezultat nu s-a ajuns peste noapte, iar clericii medievali nu s-au detaşat cu uşurinţă, în această privinţă, de ideile căpătate. Sub dubla influenţă a tradiţiei monastice şi a filosofiei antice, ei rămân mult timp fideli afirmării superioritătţii contemplaţiei asupra acţiunii şi a „vieţii consacrate faţă de viaţa în lume. În secolul al XII-lea, evoluţia societăţii şi a mentalităţilor a început să transforme aceste opoziţii tranşante în ceva caduc. Numeroşi credincioşi aspirau să-şi trăiască vocaţia creştină în mijlocul lumii, fără a trebui să renege valorile fundamentale ale stării lor. Din această confruntare adesea furtunoasa dintre o învăţătură teoretică din ce în ce mai neadaptată realităţilor şi experienţele concrete trăite de laici, provin tensiunile fundamentale care au marcat viaţa spirituală a Occidentului în secolul al XII-lea.

Una din principalele probleme care s-au pus oamenilor acelor vremuri a fost aceea a muncii. În climatul efortului laborios – de la defrişări la dezvoltarea meşteşugurilor – care caracterizează societatea occidentală în aceasta epocă, munca a căpătat o importanţă considerabilă-Instrument de punere în valoare, ea era de asemenea, din ce în ce mat mult, o sursă de profit. Înzecea ce o priveşte Biserica a ezitat între o viziune pesimistă care se sprijin pe textele cărţii Genezei în care munca este prezentat!

114

drept consecinţa directă a păcatului, şi o concepţie mai pozitivă, bazată pe anumite pasaje din sfântul Pavel58 şi pe părinţii greci, în special sfântul Ioan Hrisos. tomul.

În timpul Evului Mediu timpuriu, prima dintre aceste două concepţii a predominat şi munca manuală a fost considerată drept o pedeapsă. Regula sfântului Benedict îl conferă un loc destul de important: în măsura în care cere

un efort anevoios, munca constituie pentru călugăr un mijloc privilegiat de ispăşire şi de mortificare. Spiritualitatea monastică vedea în activitatea lucrativă mai cu seamă. un remediu împotriva trândăviei, una dintre cele mai periculoase capcane întinse de Cel Viclean celor care aspirau la desăvârşire. „Fă-ţi de lucru astfel încât Diavolul să te găsească întotdeauna ocupat, recomanda deja sfântul Ieronim călugărului Rusticus, căci nu e bine ca spiritul să se rătăcească în gânduri rele”. Concepţie mai degrabă negativă a muncii, care s-a consolidat în epoca feudală, într-adevăr, în societatea aristocratică activitatea manuală era considerată ca o ocupaţie tocmai bună pentru iobagi, iar vechiul ideal roman *otium cum dignitate*, deşi într-un context social mult diferit, a continuat să exercite o profundă fascinaţie asupra elitelor, aşa cum o dovedeşte dezvoltarea vieţii de curte în secolul al XII-lea. La Cluny, în jurul anilor 1100, călugării nu mai lucrau aproape deloc cu mâinile lor, decât pentru a se consacra unor sarcini de specialişti, precum copierea şi împodobirea manuscriselor. Superioritatea, afirmată fără încetare, a vieţii contemplative faţă de viaţa activă a permis lui Petru cel Venerabil să susţină chiar că, înlocuind munfia manuală cu alte obliga –, rămânea fidel spiritului regulii benedictine. Mişcările religioase bazate pe idealul vieţii apostolice nu marchează 1 această privinţă nicio schimbare notabilă. Clericii care lracticau sărăcia voluntară considerau că nu trebuiau să – Jereze pentru a trăi şi că era necesar să se consacre în întregime sarcinilor lor pastorale. Unii dintre ei au recurs Har la cerşetorie, în care vedeau un mod-ae retribuire pentru apostol şi, în acelaşi timp, un exemplu de umilinţă pentru credincioşi. „Pentru1 a mânca, el ţin predici”, scria în

115

FI

1 ni legătură cu eremiţii şi alţi *Wanderprediger* un preot al acelor vremuri, care nu-i iubea şi se scandaliza din pricina acestei concurente neloiale.

În sfârşit, Biserica nu vedea cu ochi buni dezvoltarea

profesiunilor considerate ilicite sau periculoase (negustori, agenţi de schimb etc.) şi a asociaţiilor de muncitori – primele „meserii” – care se constituiau atunci pe baza specializării profesionale şi în afara ierarhiilor sociale recunoscute. În acest climat de suspiciune, muncitorii de la oraşe, în căutarea unei recunoaşteri a locului lor în societate, dar şi a unei demnităţi spirituale, s-au lovit de rezistenţe care nu au cedat decât în mod lent.

Totuşi, în cele din urmă transformările sociale şi reînnoirea teologiei, care a reluat contactul cu izvoarele sale greceşti, au făcut ca starea de spirit a clericilor să evolueze. Ideologia celor trei funcţii – preoţi, luptători şi lucrători –, atribuind fiecărui *ordo* un loc în societatea creştină, a jucat un rol pozitiv în această privinţă. Am arătat deja mai sus felul în care aristocraţiei laice i se oferise, prin Intermediul idealului cavaleresc şi al războiului sfânt, posibilitatea de a-şi dobândimântulrea îndeplinindu-şi datoria faţă de starea lor. Lucrătorii aii avut mai mult de furcă pentru a-i face pe clerici să admită valoarea religioasă a activităţii lor. Ei ajung totuşi într-o anumită măsură la acest rezultat prin intermediul funcţiei lor sociale. Honorius Augustodunensis, autor fără originalitate, dar a cărui mărturie este cu atât mai preţioasă pentru că reocctă opinia comună, scrie în legătură cu ţăranii: „Un mare număr dintre ei vor fi salvaţi pentru că trăiesc simplu şi hrănesc prin truda lor poporul lui Dumnezeu”. În cursul secolului al XII-lea, schema sociologică a societăţii tripartite s-a impus în toată creştinătatea şi a determinat trecerea pe planul secund a distincţiilor canonice şi a ierarhiilor spirituale care implicau împărţirea celor boteza în călugări, cerici şi laici. Chiar această schemă a evoluat spre forme mai complexe pe măsură ce structurile economice şi sociale s-au diversificat. Astfel, lista „stărilor lumeşti” nu a încetat să se mărească, în timp ce participa j

116

rea la binele comun furniza o suficientă justificare pentru multiplele forme de activitate umană. Această

schimbare je perspectivă a sfârşit prin a pune în discuţie concepţiile tradiţionale despre treptele perfecţiunii. Deja către mijlocul secolului al XII-lea, Anselme din Havelberg sublinia că genul de viaţă ales – în lume sau în afara ei – are mai puţină importanţă decât felul în care se comportă fiecare în starea sa, căci Dumnezeu nu are preferinţe. Însă a-i pune pe simplii credincioşi pe un plan de egalitate cu clericii nu însemna încă recunoaşterea unei spiritualităţi proprii condiţiei lor. Or, dificultatea stătea tocmai aici.

Exemplul muncii este foarte semnificativ în această privinţă. Ea a fost într-adevăr repusă la loc de cinste de către noul monahism, în special de cistercieni. *„Swge de otio ad laborem”* ™, scria sfântul Bernard unui călugăr clunisian pe care voia să-l atragă la Clairvaux. Problema se găsea într-adevăr în inima polemicii dintre călugării negri şi cei albi, aceştia din urmă afirmând că nu exista adevărată viaţă monastică acolo unde călugării nu se dedicau unor munci manuale efective şi utile. Pe de altă parte, instituţia fraţilor laici, în ciuda ambiguităţilor sale, a implicat o nouă atitudine faţă de activitatea lucrativă, concepută ca un posibil mijloc de sfinţire. În sfârşit, am semnalat deja importanţa dezbaterii teoretice care i-a opus pe canonicii regulaţi călugărilor, referitoare la raporturile între viaţa activă şi viaţa contemplativă: dacă Christos a făcut elogiul Mariei, scrie cu această ocazie Anselme din Havelberg, aceasta este din pură caritate, pentru a evita ca Marta – care are de fapt dreptate – să nu fie prea triumfătoare. De altfel, după părerea lui nu trebuie imitate nici Marta nici Maria, ci chiar Christos însuşi, care a fost înainte de toate un activ, de vreme ce şi-a consacrat esenţialul vieţii SaJe învăţăturii şi propovăduirii. Însă ceasta valorizare a muncii înjumea religioşilor nu a irnizatun răspuns satisfăcător problemelor laicilor. Chiar a cistercieni, lucrul călugărilor a rămas înainte de toate activitate peniten-ială şi, într-o anumită măsură, finbolică. Acesta era departe de a fi suficient pentru

Întreţinerea comunităţii, asigurată înainte de toate

de fragii laici. Pentru simplii credincioşi, obligaţi să-şi asigure mijloacele de trai prin eforturile proprii, problema se punea în termeni diferiţi. Trebuia ca demnitatea spirituală n muncii şi valoarea sa pozitivă ca mijloc de mântuire să fie recunoscute. Aşa cum bine a arătat J. Le Goff, acesta este sensul în care s-a exercitat presiunea noilor categorii profesionale – negustori, meşteşugari, lucrători – preocupate de a găsi pe planul religios justificarea activităţii, vocaţiei lor… nu în ciuda profesiei, ci tocmai datorită profesiei lor” 00.

Această aspiraţie difuză a fost mai puternic resimţită în oraşele în care dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerţului crease un mediu laic dinamic şi combativ în acelaşi timp. Nu e de mirare să constatăm că tocmai în marile oraşe negustoreşti din Italia au văzut lumina zilei forme de viaţă religioasă de un tip nou, adaptate preocupărilor spirituale ale laicilor. Cel mai interesant caz este cel al *Umiliţilor*, la origine „o grupare de meşteşugari ducând în comunitate o viaţă de lucru şi rugăciune, care a apărut la Milano către 1175 şi s-a răspândit în toată Lombardia. Aceşti laici pioşi erau lucrători care, continuând să exercite o activitate profesională – erau în general ţesători – şi să trăiască cu familia în casa lor, duceau o existenţă austeră şi se abţineau să blesteme, cât şi să intenteze procese; Excomunicaţi în 1184 pentru a fi propovăduit în public fără autorizaţie, ei au fost reintegraţi în Biserică în 1199 de către Inocenţlu al III-lea, care i-a împărţit în trei ordine: primele două erau formate din religioşi autentici supuşi unei reguli, al treilea un fel de ordin terţiar *avcuil la letire*. Membrii săi trăiau în lume după un *proposilwn*, adică un ansamblu de regulamente definind forma lor de viaţă. Dincolo de aceste distincţii canonice, ceea ce unea diferitele grupări ale *Umilililor* şi le dădea originalitate este importanţa pe care o avea în existenţa lor cotidiană practicarea unei meserii, care era menită să le permită a avea grijă de nevoile lor şi a da de pomană celor săraci. Dacă, cu timpul, au sfârşit prin a se îmbogăţi ei înşişi şi prin a

pierde din vedere idealul lor iniţial, *Umiliţii* rămân prima grupare laică care a asociat unei vieţi de rugăciune intensă o muncă concepută ca un mijloc autentic de existentă. Regăsim tendinţe analoge în comunităţile de *begiwie*e care începuseră să se înmulţească în Brabant şi în Flandra la sfârşitul secolului al XII-lea. Biserica a dat un fel de consacrare oficială acestor aspiraşi canonizând în 1199 un negustor-postăvar, sfântul Homebon din Cremona, care a reprezentat în mod autentic îi *popolo* al comunelor italiene.

O evoluţie comparabilă se face simţită faţă de căsătorie. De-a lungul secolelor, starea conjugală fusese considerată incompatibilă cu viaţa religioasă. Şi în această privinţa, prin paşi mici, s-a operat o repunere în discuţie a concepţiilor tradiţionale. Honorius Augustodunerisis, a cărui importanţă ca ecou fidel al preocupărilor timpului său am relevat-o deja, desemnează sub denumirea de *boni coiyugati* soţii care duc o via A sfântă în căsătorie. Fapt şi mai semnificativ, papa Alexandru al III-lea a recunoscut pentru prima oară, în 1175, că vechile canoane referitoare la continenţa în zilele de post a credincioşilor căsătoriţi pot fi considerate ca simple sfaturi şi nu precepte. Va merge încă şi mai departe într-o bulă papală adresată şefului miliţiei Sfântului Iacob, asociaţie de cavaleri şi de clerici care se constituise în Spania pentru a apăra pe creştini împotriva maurilor. Majoritatea laicilor care făceau parte din această asociaţie fiind căsătoriţi, s-a pus problema statutului lor canonic. Pontiful a pus capăt controverselor care au apărut în legătură cu acest subiect, afirmând că starea de perfecţiune nu era legată de virginitate. Căsătortţi sau nu, cavalerii Sfântului Iacob puteau fi consideraşi pe >una dreptate religioşi în măsura în care depuseseră votul e ascultare şi se expuneau pericolelor luptei într-un spirit; sacrificiu61. Importanţa acestei decizii este considera-i: deplasând centrul de greutate al vieţii religioase de la; elibat la supunere şi penitenţă, aceasta înlătura principa – obstacol care-i împiedica pe credincioşii

căsătoriţi să „a acces la acest fel de via – a. Vedem astfel apărând, în

119

cursul următoarelor decenii, numeroase grvipăride bărbaţi şi femei ducând în comun o existentă pioasă. *Umiliţii* din Lombardia, penitenţii rurali care au apărut în Italia de nord pe la 1180, *beghincle* şi *begani* din Ţările-de-Jos proslăvesc egalitatea dintre sexe în cadrul Bisericii şi revendică dreptul de a duce o viaţă creştină autentică chiar în sânul familiilor lor. Idealul fugii de lume se interiorizează: el încetează să mai fie un refuz al materiei şi al trupului pentru a deveni o luptă împotriva păcatului sub toate formele sale, de la care nicio categoric de creştini nu este exclusă din cauza stării sale de viaţă.

De manieră mal generală, laicatul nu se mai defineşte numai ca ansamblul credincioşilor lipsiţi de autoritate în materie de ordine şi de jurisdicţie, ci ca un element generator de dinamism interior al Bisericii. Această nouă atitudine a laicilor îi pune în mai multe rânduri în conflict cu ierarhia, în special în legătură cu vestirea Evangheliei. Practicarea ministeriului Cuvântului fără mandat episcopal era într-adevăr considerată de cler ca o uzurpare nelegiuită. Nu fusese ea oare suficientă pentru condamnarea lui Valdes şi, apoi, a *Sărmcu\ilor* din Lyon şi din Lombardia? încă o dată, presiunea elitei religioase a credincioşilor a sfârşit prin a smulge, în pragul secolului al XIH-le –, recunoaşterea unor noi drepturi. Inocenţiu al III-lea a deblocat într-un anumit fel o situaţie devenită explozivă, deosebind două tipuri de texte în Scriptură: „pe de o parte *aperta*, adică episoadele narative şi învăţăturile morale care abundă în povestirile biblice şi care sunt uşor accesibile tuturor; pe de altă parte *profwxda*, sau expunerile dogmatice, pe care numai clericii puteau să le înţeleagă tocmai din pricina complexităţii lor (de exemplu, cea mai mare parte a evangheliei sfântului Ioan şi Apocalipsa). Acestor două niveluri ale Revelaţiei le corespundeau două forme într-adevăr distincte de discurs: exhortaţia morală Şi penitenţială şi predicarea propriu-zisă

care explicita misterele credinţei. În mod spontan, unii laici s-au avântat pe primul drum: *Valdenzii*, *Umiliţii* şi curând *Penitenţii* din Assisi din jurul sfântului Francisc au chemat credincioşii a

convertire şi la rugăciune într-un stil direct şi concret, înrudit cu cel care se folosea în adunările orăşeneşti. Ei nu se temeau să se lege de cei care, prin comportamentul lor, «uneau stavilă Evangheliei: cămătari, clerici nevrednici, episcopi îngrijoraţi mai mult de a asigura victoria partidului lor decât de a face ca pacea să domnească etc. Această posibilitate de a vesti esenţa mesajului creştin şi de a veghea ca el să fie actual în viaţa politică şi socială este o cucerire importantă a mişcărilor evanghelice. În secolul al XIII-lea. ordinele cerşetoare vor fi acelea care vor trage toate consecinţele din aceasta şi vor restabili legătura dintre admonestarea morală şi discursul teologic.

La capătul «ecolului al XII-lea. principalele obstacole în realizarea unei vocaţii creştine în societate fuseseră depăşite sau erau pe cale de a fi. Rezulta oare că datele specifice stării laice – în special munca şi viaţa conjugală – deveniseră valori pozitive prin care credincioşii puteau ajunge la perfecţiune? Răspunsul la această întrebare nu este univoc, pentru că în atitudinea Bisericii faţă de realităţile pământeşti nu dispăruse întreaga ambiguitate. Cazul sfântului Homebon, exemplar în această privinţă, merită să fie studiat mal de aproape. Desigur, este foarte important faptul că papa a canonizat un negustor, în timp ce toată tradiţia spirituală şi canonică a secolelor precedente era marcată de un mare dispreţ, pentru a nu spune mai mult, faţă de această profesie. Însă lectura bulei papale de canonizare ne arată că Homebon era considerat drept un sfânt mai ales pentru că renunţase la practicarea unui comerţ remunerator şi îşi împărţise bunurile săraci-or ţinând piept totodată cu fermitate ereticilor din oraşul său natal. Totul se petrece ca şi cum el ar fi fost sanctificat nu pentru exercitarea activităţii sale profesionale ci în Pofida

el, sau în orice caz după ce o abandonase. Şi atunci Când, în secolul al XIII-lea, clerul şi poporul dintr-un attumit număr de oraşe lombarde „vor canoniza” în mod sppntan autentici „sfinţi al muncii”, iniţiativele lor nu vor) run (nicio aprobare din partea Romei. Am putea face reflecţii în legătură cu viaţa conjugală care, mai

puţin încă decât munca, nu le-a părut creştinilor acelor vremuri susceptibilă de a oferi mari perspective spirituale Dacă au existat atunci sfinţi căsătoriei şi taţi de familie viaţa lor familială nu a însemnat mare lucru pentru reputaţia pe care o aveau. Nu vom reproşa contemporanilor lor de fi fost insensibili la acest aspect al lucrurilor, pentru că nu a fost deloc cunoscută o spiritualitate a căsătoriei înaintea sfântului François de Sales şi pentru că teologia muncii este o invenţie a secolului XX. Se cuvenea cel puţin să semnalăm aceste limite care sunt, pentru istoric, perfect explicabile: într-o economie care, în majoritatea cazurilor, abia asigura subzistenţa oamenilor, aceştia ar fi avut nevoie de o capacitate singulară de abstractizare şi imaginaţie pentru a vedea în munca omenească o prelungire a creaţiei.

Pentru majoritatea laicilor, calea de acces la sfinţenie nu a fost deci nici munca, nici viaţa familială, ci practica milosteniei care a îmbrăcat, în secolul al XII-lea, o semnificaţie şi forme noi. Desigur, pomana a ocupat dintotdeauna un loc important în viaţa creştină, iar clericii carolingient au insistat deja mult asupra acestui punct în îndemnurile adresate laicilor. Dar începând cu momentul în care o înnoire economică s-a afirmat în Occident, asistăm la o veritabilă revoluţie a carităţii şi la apariţia unei autentice spiritualităţi a binefacerii. Aceasta se bazează pe evlavia faţă de Christos şi în special faţă de umanitatea Sa, Dragostea pentru Cel „care n-a avut unde să-şi odihnească capul” este motivul pentru care sunt ajutaţi cei nevoiaşi, calificaţi de acum înainte drept *pauperes Christi*, termen care, în secolul precedent, îi desemna mai degrabă pe religioşi. Această predilecţie

mistică pentru sărăcie este un fapt nou în Istoria spiritualităţii occidentale. Într-adevăr, până în secolul al XII-lea sărăcia fusese considerată ca o pedeapsă, nu ca un semn de alegere. Ea era privită mai degrabă ca o ispăşire a păcatului şi, în plan social, ca un necaz la fel de ineluctabil ca şi maladia, care nu se putea deloc remedia. Bogăţia, dimpotrivă, trecea drept o dovadă a bunăvoinţei divine. Ea dădea prilejul de a câştiga glorie

„Rin donaţiile făcute bisericilor şi împărţirea pomenilor, ejor nevoiaşi. Departe de a fi un blestem, ea constituia mai degrabă o cale de acces la sfinţenie, dacă se ştia să i se jea o bună întrebuinţare, sub forma mărinimiei. De asemenea, generozitatea era una din valorile fundamentale ale eticii cavalereşti. Spiritelor celor mai exigente li se oferea posibilitatea de a renunţa la averea lor. Cine poate reruinâânsă, dacă nu cel care posedă? în ceea ce-i priveşte, săracii trebuiau să se roage pentru binefăcătorii lor, în felul acesta sufletele lor scăpând mai sigur de chinurile infernului sau purgatoriului.

Sub influenta idealului vieţii apostolice, apoi a mişcărilor evanghelice, are loc o răsturnane în acest domeniu în secolul al XII-lea. Religioşii – aşa cum am văzut – se confruntau cu problema bogăţiei, ca şi cu cele pe care numărul crescând de săraci le puneau. Lumea laicilor nu a scăpat de aceste interpelări. Sensibilizaşi de predicatori care le vorbeau despre sărăcia lui Christos, mul-i dintre ei au devenit mai Atenei la sărăcia lucie a celor aflaţi în mizerie şi la încălcările caritătţii. A rezultat o extraordinară înflorire a aşezămintelor spitaliceşti şi caritabile în tot Occidentul. Unele au dat naştere unor veritabile congregaţii religioase cum sântăntoniţii sau Ospitalieriisfintului Anton, asociaţie fondată în 1095 în Dauphine de un nobil şi de fiul său, drept mulţumire pentru vindecarea acestuia din irmă, atins de o boală convulsivă. Către 1120, Ia Ierusalim au apărut *Ospitalierii* sfântului Lazăr care îngrijeau leproşii, către 1180, la Montpellier, *Ospitalierii* Sfântului Juh (sau Fraţii

Porumbelului) care au înfiinţat spitale în umeroase oraşe din Occident. Alte confrerii laice, cum sunt *tyti* pontifi, s-au stabilit de-a lungul drumurilor de foinaj pentru construirea şi întreţinerea podurilor, ca şi Ientru găzduirea călătorilor. În sfârşit. *Trinitarii*, instituiţi 2 către sfântul Ioan din Matha în 1198, căutau să

2

e sfântul Ioan din Matha în 1198, căutau să Jlbereze prizonierii şi să răscumpere sclavii creştini din „de musulmane. Dar, pe lângă aceste ordine religioase la ra creştinătăţii, oare câte fundaţii izolate au existat – Pale, ospicii sau simple azile –, destinate să vină în storul bolnavilor, al pelerinilor şi călătorilor? în regiuni

123

ca Lombardia şi Anjou, unde s-a încercat un studii, cantitativ pentru secolul al XII-lea, rezultatele sunt impresionante şi constatăm ca toate clasele dominante – seniori, laici şi ecleziastici, burghezi, comunităţi parohiaşi confrerii – s-au angajat atunci în mod activ în opereide binefacere.

Gesturile de caritate nu devin doar mat frecvente. El ţ sunt de asemenea săvârşite într-un spirit diferit. Pomang sfârşise prin a deveni un act ritual. Marile abagii hrăneau periodic mulţimi de nevoiaşicare năvăleau la anumite date: sărbătorile sfinţilor de hram, ceremonialele ciclului liturgic, moartea unui călugăr al comunităţii. Cu aceste ocazii, se împărţeau hrană şi bani. În ceea ce-l priveşte, marii laici – regi, duci sau conţi – întreţineau în permanenţă un anumit număr de săraci – în general doisprezece – care îl urmau în deplasările lor. Aceşti oameni care se bucurau de un venit, beneficiari ai favorurilor prinţului! îndeplineau o funcţie esenţialmente simbolică: să-i permită acestuia să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de cel slabi şi săraci. În practică, ei formau mai degrabă uni ecran între binefăcătorul lor, culcare nu comunicau deciti prin intermediul capelanului său, şi lumea celor nevoiaşt} în cursul secolului al XII-lea, sub influenţa transformărilor] sociale care au făcut să crească

numărul celor săraci şi, în acelaşi timp, a idealului evanghelic, această concepţie rituallstă a carităţii a făcut loc unei voinţe de a lupta în mod eficace împotriva mizeriei şi mai ales de a intra îij contact direct cu cei săraci. Însăşi noţiunea de aproape] evoluează: cei care trebuie ajutaţi nu sunt numai văduvele şi orfanii, dar şi victimele nedreptăţii şi toţi cei cârd trăiesc la marginea societăţii înzestrate: bolnavi, leproşU prostituate, pribegi de toate felurile etc. Adevărata caritate! consta în a depista nenorocirile şi a le uşura printr-o organizare pe atât de eficace pe cât o permiteau condiii e epocii03. Astfel, atunci când în 1143 s-a abătut o fo' anter gravă asupra ţinutului *t* Champagne, contele ThibaUH prieten al cisterclenllor şi discipdl al simţului Bernard, tH s-a mulţumit să-şi deschidă cu generozitate hambare! 6!

124

celor dezmoşteniţi şi să sacrifice vin vas de aur pe care l-a primat şi pe care l-a vândut în semn de penitentă. El a

erut de asemenea să i se semnaleze săracii care zăceau bandonaţi în locurile publice şi a trimis călugări să oarcurgă târguşoarele, în căutarea bolnavilor şi a leproşi lor. Toate aceste comportamente îşi au originea într-un sentiment de compasiune faţă de diversele forme de suferinţă – ale cărui urme le regăsim tocmai în cruciadele de la sfârşitul secolului al XII-lea. după îndepărtarea perspectivelor escatologice şi mesianice care marcaseră primele expediţii, caritatea fraternă a devenit principalul motiv al plecării în Ţara sfântă. Oamenii pornesc în cruciadă înainte de toate pentru eliberarea captivilor, apărarea pelerinilor şi salvarea de la distragere a creştinilor din Orient. Sentimentul crescut de solidaritate faţă de fraţii îndepărtaţi, aruncaţi în nenorocire suscită multor credincioşi dorinţa de a acorda o asistenţă financiară pentru vinii, militară pentru alţii.

Sub înrâurirea acestor preocupări altruiste, spiritul de binefacere s-a modificat. Postirea, care era practicată de mult timp într-un spirit de ispăşire, a fost mai strâns

legată de caritate. Începând cu secolul al XII-lea, se redescoperă că hrana şi bunurile de care te privezi nu sunt plăcute lui Dumnezeu decât dacă sunt date altora. Înainte de toate, nsăşl ideea despre pomană a evoluat: clerici din ce în ce „n-ai numeroşi, inclusiv printre canonici, o înfăţişau, în nerile şi predicile lor, mat mult ca o datorie de dreptate decât ca un act meritoriu sau un gest de purificare. Strictă obligaţie pentru cel bogat, pomana este un drept pentru cel irac care este îndreptăţit să şi-l reclame şi chiar să-l fure lr* caz de necesitate, dacă acesta i se refuză. Sfântul mard o spune cu asprime prelaţilor timpului său.

Sudu-se purtătorul de cuvânt al lor nevoiaşi: „Prisosul tru este egal cu viaţa noastră. Tot ceea ce se adaugă

Plăţii voastre este un furt făcut din nevoile noastre. „Aceasta, creştinismul medieval reînnoadă firul eu le” Ua patristică, şi mai ales cu sfântul Ioan Hrisostomul, tru care tot ceea ce aveau în plus cel bogaţi aparţinea

125

săracilor. Pe de altă parte, s-a ajuns să se considere ci gesturile exterioare ale carităţii trebuiau insolite de u* angajament personal. La sfârşitul secolului al XII-lea, Raom cel înflăcărat subliniază faptul că donatorul trebuie şi pună ceva din el însuşi în darul pe care-l face, fără de care acţiunea sa este lipsită de valoare. De asemenea, ei propune formula *elemosyna negolialis*, sau pomană angajată, care constă de exemplu în a-l scoate pe cel sărac din mizerie găsindu-i de lucru, în loc de a se mulţumi a-i da un ban.

În ultimă analiză, izvorul acestei nuanţări a carităţii se găseşte în convingerea că cei săraci, replici ale lui Christos cel suferind, împărtăşesc cu El, într-o anumită măsură, funcţia Sa salvatoare. Numeroase texte de la sfârşitul secolului al XII-lea vorbesc de „domnii noştri cei săraci” sau îl prezintă ca „vicari ai lui Christos”. Pentru mulţi laici, incapabili să acceadă la meditarea misterelor divine şi îndepărtaţi de împărtăşanie din teama de

sacrilegiu: această practică reînnoită a binefacerii le-a dat ocazia să-l! întâlnească pe Dumnezeu prezent în alţii, şi în special în ceij dezmoşteniţi. Este experienţa pe care a avut-o tânăral Francisc din Assisi, în pragul secolului al XÂII-lea, aşa cum o restituie el însuşi în Testamentul său: „Când eram încă în păcat, mi se părea foarte dureros să văd leproşii; dar Domnul m-a condus printre ei şi le-am arătat milă”. Sărutul dat leprosului se situează în linia dreaptă a mişcării evanghelice din secolul al XII-lea, constituind într-un fel împlinirea sa.

Locul caritătţii în viaţa spirituală a creştinilor din secolul al XII-lea este atestat de faptul că în această epocă au existat numeroşi sfinţi laici a căror principală virtute a fost aceasta. Majoritatea dintre ei nu au fost canonizaţi, însM s-au bucurat în vremea lor de un mare prestigiu prinţi concetăţeni. Nu vom reţine aici decât două figuri cu deosc bire tipice: prima, sfântul Raymond Gayrard (t 1118), con vertit de către Robert d’Arbrissel, a fost la Toulouse binefăcătorul săracilor, pentru care a fondat un osp clu’ După moartea soţiei, el a luat conducerea fabricii o1

126

Saifit-Sernin şi a întreprins construirea unui pod fără vamă peste un râu din regiune pe care inundaţiile îl făceau adesea de netraversat. Poate că trebuie să-i atribuim de asemenea construirea unui alt pod peste Durance. El pare să fi fost deopotrivă un predicator popular foarte apreciat, supus conducătorilor Bisericii, dorind cu toată pasiunea găl adune suflete lui Dumnezeu, adversar foarte virulent al ereticilor”, după biograful său64. Omonimul său, sfântul Raymond din Piacenza, în Lombardia (aproximativ 1140 – 1200), s-a consacrat exercitării caritătţii după ce îşi petrecuse o bună parte din viaţă în pelerinaj, în special în Ţara sfântă, ceea ce i-a adus porecla de „Palmerio”. După 1178, cu acordul episcopului său, a amenajat în oraşul său natal un ospiciu unde găzduia pelerinii, bolnavii şi săracii. El s-a făcut curând apărătorul acestora din urmă împotriva judecătorilor nedrepţi şi a celor bogaţi, luând conducerea

procesiunilor în care dezmoşteniţii de tot felul strigau: „Ajutaţi-ne, creştini cruzi, căci noi murim de foame în timp ce voi trăiţi în belşug” 05. Pentru el, ca şi pentru mulţi dintre contemporanii săi, practicarea operelor de binefacere a oferit un program spiritual şi un instrument de sanctificare.

B. Laicii în viaţa religioasă în cursul secolului al XII-lea, conştienţi că starea lor – i excludea *apriori* de la viaţa religioasă, numeroşi laici căutat forme de viaţă care să le permită să concilieze gen ţel e unei existenţe consacrate slujirii lui Dumnezeu; ele impuse de qpndiţia de creştini trăind în societate. Majoritatea acestor experienţe erau inspirate de idealii-l formulate în mediul clerical. Astfel, în Germania, în nii arii ai secolului al XI-lea, vedem ţărani începând să acMce *vita apostolica*, după exemplul călugărilor şi onicilor. După cronicarul Bernold din Konstanz, „s-a stat atunci la o înflorire a vieţii comune în numeroase

127

părţi ale regatului germanic, nu numai la clerici săi călugări, ci şi la laici, care au oferit din evlavie propria] O persoană şi bunurile lor pentru a participa la această viat? comună. În aspectul lor exterior, aceştia din urmă nu Sp asemănau nici clericilor, nici călugărilor, şi totuşi nu *h* erau, se pare, deloc inferiori pe planul meritelor” 60. Familii şi sate întregi au venit să se aşeze în umbra mănăstirilor în special la Hirsau, o abaţie benedictină din Pădurea Neagră care apăra cauza reformei în toată Germania de sud. În cadrul acestor mişcări, distincta între stările de via – a (călugări, clerici, laici) nu a fost abolită, dar aceasta trecea în planul secund, esenţialul fiind viaţa comunitară în serviciul lui Christos.

Pentru prima oară, laicii revendicau posibilitatea de a ajunge la viaţa apostolică rămânând la starea lor de viaţă, Existau printre ei celibatari şi oameni căsătoriţi. Toţi se sfinţeau lăsând în mina clericilor tot ce posedau, imitând primii creştini care veneau să îşi depună bunurile la picioarele apostolilor. Ei trăiau în afara abaţiilor, fiind

totodată strâns legaţi de religioşi pe planul vieţii liturgice. La Hirsau, erau numiţi *fratres exieriores*. Atunci când unul dintre ei murea, se împărţea hrană săracilor timp de zece zile, ca pentru moartea, unui călugăr.

Această viaţă quasi monastică fără voturi religioase nu este fără legătură cu obiceiul de *deditio* care determinai anumiţi indivizi să-şi dăruiască, din pietate sau necesitate, propria persoană şi pământurile unei mănăstiri. Prin; aceasta ei deveneau şerbi ai Bisericii, numiţi câteodată sfinţitori pentru că se dedicau sfântului patron al abaţiei sau al colegialei, sau *cerccensuales*. Faptul este de asemenea asemănător confraternităţilor care asociau laici generoşi călugărilor clunisieni care îi pomeneau în rugăciunile lor. Noutatea mişcării de „convertire” pe care tocnia1 am descris-o stă în caracterul său colectiv – nu mai csW vorba de indivizi ci de neamuri întregi – şi mai ales tfji asocierea pe picior de egalitate a laicilor, care-şi ofel munca, şi a călugărilor, care fac ca întreaga comunitate şi beneficieze de rugăciunile lor. Putem asemăna aceastţi mişcare cu numeroasele ctitorii religioase de la început” *!

128

colului al XII-lea în care coexistau clerici şi laici. A fost în elial cazul ordinului de la Grandmont, unde fragii laici

Lu mai numeroşi decât clericii şi exercitau asupra

— Estora o superioritate de fapt, sau, mai mult, la L’Artige

I] a obazine în Limousin, unde, la început cel puţin, preoţi şi laici duceau în comun o viaţă semieremitică.

Este vorba totuşi de mişcări de avangardă al căror impact ţiu trebuie exagerat. Voinţa de a-şi însuşi bogăţiile spirituale ale monahismului constituie pe deplin una din aspiraţiile fundamentale ale credincioşilor în secolul al XII-lea. Însă coexistenta laicilor şi a clericilor în sânul unei aceleiaşi comunităţi religioase era un paradox instituţional care nu putea supravieţui sub forma radicală pe care o luase la Hirsau sau la Grandmont. La capătul unei anumite perioade de timp, majoritatea acestor grupări au fost

constrânse să adopte regula sfântului Benedict sau cea asfintului Augustin. Laicii îşi aveau încă aici locul lor, dar ei deveneau într-un fel religioşi de categoria a doua: *converşii*. Aceştia se întâlnesc în Italia începând cu secolul al XI-lea, la Vallombrosa şi Camăldoli. Ei s-au înmulţit în tot Occidentul în cursul secolului al XII-lea şi toate noile ordine – cartuzienii, cistercienii, premonstratenzii – i-au socotit ca făcând parte din rândurile lor. S-a vrut a se vedea în acest fenomen împlinirea unei lente ascensiuni către viaţa religioasă a elitei din *familia* monastică. Acest lucru, pare puţin probabil deoarece *converşii* nu au apărut în mănăstirile de tip tradiţional care aveau mulţi servitori, ci [cele noi unde aceştia erau mai puţini. De fapt, monaismul reformat, în măsura în care se voia total închis unui, nu se putea lipsi de ajutoare care asigurau supravieţi economică a comunităţii. Existenţa *converşilor* sau tf laici, care luau asupra lor majoritatea grijilor materipermitea călugărilor să se consacre mai nestânjeniţiţiilor specifice ale stării lor. La rândul lor, numeroşi mai ales la ţară, năzuiau să beneficieze de protecţia temporală şi spirituală a unei comunităţi religioase. Din U inculturii lor, ei nu puteau deveni călugări de ordin.

129

Au fost deci *converşi*, cuvânt care ia, în jurul anilor 112 (K 1130, un sens instituţional precis şi desemnează religioşii însărcinaţi cu muncile câmpului. Ei trăiau în cadrul mănăstirilor, însă dormitoarele şi refectoriile lor era\j distincte de cele ale călugărilor. Ei nu aveau niciun rol în slujbele liturgice, la care nu mergeau decât duminica şi în zilele de sărbătoare, şi erau obligaşi să recite doar câteva rugăciuni. De fapt, ei colaborau activ prin muncă la comunităţii şi la propria lor sfinţire.

Spiritualitatea *converşilor* este ambiguă şi despre ea s-au emis judecăţi contradictorii. Recrutaţi mai ales dintre ţăranii inculţi, ei au fost adesea consideraţi inferiori de către călugării de ordin care aveau asupra lor dublul avantaj de a fi clerici şi contemplativi. De asemenea, fraţii laici au avut adesea certuri cu camarazii lor de viaţă, care

au dus în anumite cazuri până la revolta violentă, te interiorul instituţiei monastice regăsim astfel – şi acest lucru nu este de mirare – clivajele socio-culturale care divizau societatea profană. În ansamblu însă, şi în pofida imperfecţiunilor sale, instituţia *converşilor* a permis unor numeroşi laici să ajungă la o formă de viaţă religioasă originală, bazată pe viaţa comunitară şi pe muncă. Unii dintre ei au devenit sfinţi, precum Preafericitul Simon, paznicul grânarului din Coulmis de pe pământurile abaţiei cisterciene de la Aulne, în Hainaut, care a fost înzestrat cu haruri excepţionale şi avea în special darul de a cili & inimi. Reputaţia sa a fost curând atât de mare încât papa Inocenţiu al III-lea l-a adus la al IV-lea Conciliu din Lateran, în 1215, pentru a beneficia de sfaturile sale.

O altă formulă de viaţă religioasă se oferea de aseml nea laicilor, şi în principal celor care proveneau din aristocraţie: ordinele militare, care au apărut în legătura cu cruciadele. Într-adevăr, în 1118, câţiva cavaleri care se găseau în Ţara sfântă s-au asociat pentru a escor W pelerinii şi pentru a-i proteja. Cunoscuţi întâi sub numde de „Sărmanii cavaleri al lui Christos”, ei au constituit«S fel de ordin terţiar, legat de canonicii de la Sfântul Morrm11 – Câţiva ani mai târziu, „Ospitalierii” de la Sfântul Ioan din

130

Ierusalim, care de la mijlocul secolului al XI-lea îngrijeau bolnavii şi găzduiau pe cei necăjiţi, s-au specializat. În sarcinile militare. În cele două cazuri, era vorba, la origine, de grupări de laici cucernici, care au comutat legământul (elâlporar al cruciadei întx-un angajament perpetuu în gerviciul Bisericii. Ele nu au întârziat însă să sufere influenţa monahismului şi să se transforme în ordine religioase. Primii, care au luat numele de Templieri, au adoptat în 1128, la îndemnul sfântului Bernard, o regulă redactată după modelul celei a sfântului Benedict. În 1130, ilustrul abate de la Clairvaux făcea elogiul acestor călugări – cavaleri într-un important tratat intitulat, în mod semnificativ: *De laude novae militiae07*; el definea în acesta, în termeni emoţionanţi, un

ideal spiritual bazat pe practica vieţii comune, pe ascultare şi pe dispreţul faţă de lumesc. Toate grupările şi ordinele religioase pe care le cităm au în comun faptul de-a fi căutat să realizeze sinteza între anumite aspecte specifice ale stării civile (muncă, război, caritate) şi idealurile care fuseseră până atunci trăite numai în mănăstiri, cum sunt viaţa comună, ascultarea şi ascetismul. Însă ponderea tradiţiilor şi rigiditatea regulilor canonice au făcut ca, în general, caracterul laic al acestor fundaţii să se şteargă rapid, în timp ce aspectul lor monastic se accentua. Din această cauză, majoritatea credincioşilor care aspirau la perfecţiune nu au urmat aceste căi ci cea, mai accesibilă, a spiritualităţii penitenţiile. Nu este vorba în aceasta de o noutate absolută. Din Antichitate, au existat în cadrul Bisericii penitenţi ş-Penitente, adică laici care duceau în propriile lor case o existenţă austeră şi evlavioasă, după ce primiseră taina căinţei care mult timp nu fusese reiterabilă. În Evul ediu, în special începând cu sfârşitul secolului al XII-lea, a produs o Importantă schimbare: starea penitenţială a svenit un gen de viaţă religioasă ales în mod liber de cei e aspirau la perfecţiune, fără a putea sau a vrea să ăsească lumea. El implica totuşi o ruptură cu viaţa A, manifestată în ochii tuturor prin purtarea unul Sprint din lină gri, dintr-o singură bucată şi de o singură

culoare. Mai mult, penitenţilor le era interzis să asiste la spectacole şi să se amestece în viaţa socială. Majoritatea timpului, ei refuzau să poarte arme şi să depună jurământ, în virtutea maximei evanghelice: „Vorba voastră să fie da, da!”. Aceia dintre ei care erau căsătoriţi se supuneau periodic continenţei, ceea ce explică numele de *continentes* care H se dădea de obicei. Aceste practici erau semnul unei transformări spirituale. Prin ele era exprimată nevoia profundă a omului medieval de a manifesta convertirea inimii prin gesturi vizibile.

La răscrucea dintre ascetism – care exercita o mare fascinaţie asupra credincioşilor – şi idealul apostolic, starea penitenţială asocfa spiritul de sărăeie şi caritate

căutării suferindei fizice. Cei care o practicau ţinteau să reproducă în existenţa lor cotidiană misterul lui Christos, victimă şi mântuitor, umilit. şi biruitor în acelaşi timp. Nu există înviere fără Patimi. Profund convinşi de adevărul acestei afirmaţii, penitenţii voluntari se mortificau pentru a constrânge într-un fel puterea lui Dumnezeu de a se manifesta în ei.

Acest nou stil de viaţă creştină a obţinut un mare succes mai ales la femei, dintre care multe nu puteau, din raţiuni de ordin economic şi social, să fie admise în mănăstiri. Încă din ultimele decenii ale secolului al XII-lea, în regiunile corespunzând Belgiei de azi, vedem astfel constituindu-se grupări de femei numite *beghine* care trăiau în comunitate sub conducerea uneia dintre ele, fără a intra propriu-zis în călugărie, asociind munca manuală şi îngrijirea bolnavilor unei vieţi de intensă rugăciune. În aceste grupări pietiste, care îşi aveau pandantul pe latura masculină în *begarzi* şi care aveau să se înmulţească într-o bună parte a creştinătăţii în secolul al XIII-lea. meditaţia la suferinţele lui Christos se vădea printr-o viaţă penitentă şi printr-o aspiraţie către o totală privare Preotul Lambert „li Beges” (t 1177) din Liège, care a stat te originea mişcării, descrie astfel spiritualitatea lor:» & ascultau cu cea mai mare aviditate cuvântul lui Dumneze° şi îl puneau în practică participând cu compasiune» j

132

ertfirca trupului şi sângelui Domnului. Li se părea atunci \ Dumnezeul universului îndura din nou Patimile, aşa cum o dovedeau gemetele lor numeroase, efuziunile lor de dragoste şi de devoţiune” 08. Nu vor întârzia să apară sfinţi în rândurile lor: o Yvette din Huy şi-a abandonat bunurile în 1180, la vârsta de 23 de ani, pentru a se dedica pentru tot restul vieţii îngrijirii leproşilor. Maria din Oignies mai ales, binecunoscută datorită biografului său, cardinalul Jacques de Vitry, cuprinde în persoana sa toate bogăţiile spirituale ale curentului beghinal: născută la Nivelles în 1178, căsătorită la 14 ani, ea s-a retras împreună cu soţul său, după ce şi-a

abandonat toate bunurile, într-o mică leprozerie unde a ajutat bolnavii. timp de cincisprezece ani. În 1207, ea vine să se stabilească drept *beghină* la stareţa din Oignies-sur-Sambre unde s-a lăsat în voia iubirii sale pentru sărăcie, mergând să cerşească din poartă în poartă pentru a putea astfel „să-L urmeze dezgolită pe Christos Cel dezgolit”. A duce viaţa celor nevoiaşi şi a-şi cerşi pâinea erau în ochii săi, pentru acelaşi motiv ca şi comuniunea sacramentală, un mijloc de a-L regăsi pe Christos şi de a se uni cu El, urmându-l exemplul. Odată cu ea, fapta caritabilă şi-a găsit prelungirea naturală în mistica cea mai autentică.

În pragul secolului al XIII-lea, emanciparea spirituală a laicilor, operată prin intermediul stării penitenţiale, este un fapt împlinit. În ciuda reticenţelor şi uneori a opoziţiei unor numeroşi clerici, vedem înmulţindu-se, în jurul anului 1200, grupurile de *laici religioşi* şi de *mulieres religiosae* care se străduiesc să-şi trăiască în mijlocul urnii vocaţia creştină. Înşişi specialiştii în drept canonic au sfârşit prin a lua act de această evoluţie, aşa cum o doveteşte definita cuvântului „religios” pe care a dat-o, în 1253, nul dintre cei mai iluştri dintre ei, „Henric de Susa, tfdinal de Ostia: „În sens larg, numim religioşi pe aceia e trăiesc cu sfinţenie şi evlavie la ei acasă, nu pentru a se supun unei reguli precise, ci având în vedere viaţa lor austeră şi mai simplă decât a celorlalţi laici care esc într-un fel pur lumesc” 09. Nu se putea spune mai

133

bine că viaţa religioasă nu este o stare, ci un stil (je existenţă.

Cu preţul conflictelor şi condamnărilor care le-au’ condus uneori în pragul ereziei, mişcările populare religioase din secolul ăl XII-lea au reuşit să determine Biserica să admită principalele elemente ale unei spiritualităţi care, pentru motivul de-a fi fost mai mult trăită decât enunţată, n-a avut mai puţin o importanţă considerabilă în istoria creştinismului medieval. Istoricii au avut tendinţa de-a o neglija pentru că ea exista implicit. Totuşi, fără acest nou climat, nu ne-am putea explica nici

conţinutul, nici succesul mesajului franciscan. Una din marile lecţii care s-au desprins din experienţele trăite de către laici în secolul al XII-lea a fost posibilitatea de a trăi Evanghelia în mijlocul oamenilor, refuzând în acelaşi timp „lumea” 70. Or, acesta a fost într-adevăr ţelul fraternităţii Penitenţilor din Assisi, declarat de către fiul negustorului Bernardone. Nu este vorba de a-i diminua originalitatea, ci de a sublinia că el a fost tributar curentelor spirituale care agitaseră creştinătatea câteva decenii în urmă. Contemporanii care au văzut în Fraţii Minori succesorii celor din Vaudols şi în Predicatori pe cei ai canonicilor regulaţi nu s-au înşelat. Sfântul Francisc a avut meritul imens de a fi făcut, la cel mai înalt nivel, sinteza aspiraţiilor, uneori contradictorii, ale generaţiilor precedente. Devoţiunea faţă de Christos al Evangheliei, slăvit pentru umanitatea Sa, crucea şi patimile Sale, este însoţită la el de un ascuţit simţ al atotputerniciei divine; aspiraţia la purificare şi la umilinţă este sporita de un ataşament total faţă de Biserică şi de o viziune fundamental optimistă a universului creat, care îl face Insensibil la tentaţiile dualismului. În el se unesc în mod excepţional năzuinţa apostolică şi simţul ascetic, dragostea faţă de sărăcite şi spiritul de ascultare. Era necesar să insistăm aici pe aspectele sfinţeniei sale care apar ca semn de împlinire. Dar nu vom uita că viaţa sa a fost unul dintre acele evenimente care, (ară a fi lttfl bile, răstoarnă totuşi cursul normal al istoriei.

IV

Omul medieval în căutarea lui Dumnezeu.

Formele şi conţinutul experienţei religioase

1. PELERINAJE, MIRACOLE ŞI CULTUL RELICVELOR

În Evul Mediu, mai mult chiar decât în alte perioade, dorinţa de a duce o viaţă spirituală intensă este inseparabilă de adoptarea unei forme de viaţă religioasă, definită în general de o regulă având prin ea însăşi o valoare sfinţitoare. Aceasta nu exclude însă căutarea unui contact mai imediat şi mai intim cu Dumnezeu. Ar trebui

să putem vorbi aici despre rugăciune. Să spunem deschis că, în afara rugăciunii liturgice a călugărilor, nu o cunoaştem deloc. Ni s-au păstrat în „chansons de geste” câteva frumoase texte de rugăciune, însă este vorba de elaborări literare sau de expresia uzuală a unei pietăţi personale? *Pater* şi prima parte din *Ave Maria* au fost, fără îndoială, cunoscute de top. Psalmii par să fi fost cunoscuţi de clerici, ca şi de laicii cultivaţi care, foarte curând, i-au tradus în limba vorbită. Trebuie totuşi să ne resemnăm a Ru şti cu ce frecvenţă şi în ce spirit erau recitate. Pentru ceasta epocă, există aici o lacună pe care istoricul n-o mai poate remedia, dar pe care nu trebuie să caute s-o ascundă.

Neputând sesiza în rugăciune relaţia omului cu Dumne

zeu, putem încerca să o facem prin intermediul altor forme de evlavie şi devoţiune. Incapabil de a gândi abstractul şi deseori chiar de a-l concepe, creştinul secolului al XII-leşi-a trâlt experienţa religioasă înainte de toate la nivelul gesturilor şi riturilor care l-au pus în legătură cu lumea supranaturala. De aceea, el a căutat să-şi satisfacă imensa sa poftă de divin în manifestări cu puternică încărcătură emoţională, al căror conţinut teologic rămâne adesea destul de redus. Manifestarea care ocupă primul loc în pietatea credincioşilor este fără nicio îndoială pelerinajul. A lua calea pelerinajului înseamnă în primul rând a ajunge într-un spaţiu sacru unde puterea divină a ales să se arate prin miracole. Aceste locuri privilegiate sunt numeroase şi ele se înmulţesc în Occident în secolul al XII-lea. Pe lângă sanctuarele regionale precum Rocamadour sau Sainte-Foy din Conques, credincioşii aleg din ce în ce mai des pelerinajele îndepărtate, cum ar fi cele la Sfântul Iacob din Compostella, la Sfântul Mihall din Gargano sau Sfântul Nicolae din Bari. Roma devine de asemenea o ţintă frecventă, fără a mai vorbi de Ierusalim, de vreme ce cruciadele nu mai împiedică cursul călătoriilor la Pământul

sfânt, aşa cum nu o face nici cucerirea oraşului de către turci în 1187. În afara acestui ultim caz, locurile de pelerinaj des vizitate sunt cele care deţin relicve preţioase. Acestea fac obiectul unei mari veneraţii din partea clerului şi a credincioşilor, aşa cum o arată frumuseţea raclelor şi a relicvarelor care le adăpostesc. Semne vii şi palpabile ale prezenţei lut Dumnezeu, ele au ca principală funcţie săvârşirea miracolelor.

Miracolele joacă un mare rol în viaţa spirituală a acestor vremuri, şi nu numai pentru laici. Ele constituie, împreună cu viziunile, unul dintre cele mai importante mijloace de comunicare între lumea aceasta şi cea de dincolo. Ideea potrivit căreia Dumnezeu continua să se revele oamenilor prin Intermediul minunilor era prezentă pentru toate spiritele. De aceea, creştinii Evului Mediu erau permanent în căutarea miracolelor şi dispuşi să le recunoască în orice fenomen ieşit din comun. Cei care săvâr

şeau miracole erau consideraţi drept sfinţi. Biserica se bucura să numere în rândurile sale un mare număr dintre aceşua: într-o epocă în care ereziile zdruncinau structurile Bisericii, nu erau ei oare dovada tangibilă că duhul lui Dumnezeu nu o părăsise? În ceea ce-i priveşte pe credincioşii de rând, miracolele pe care le aşteptau din partea servitorilor lui Dumnezeu erau mai ales vindecări: a-l linişti pe cei posedaţi, a-i face pe cei ologi să meargă şi pe cei orbi să vadă erau aşadar principalele criterii ale sfinţeniei. Fină la stabilirea unei proceduri ordonate de canonizare, la sfârşitul secolului al XII-lea, puterea taumaturgică va rămâne practic singura condiţie cerută pentru ca vin defunct să poată beneficia de onorurile cultului. Sfinţenia se verifică prin eficacitatea sa. Deoarece răul fizic, ca şi păcatul, sunt opera Diavolului, vindecarea miraculoasă nu poate veni decât de la Dumnezeu, ceea ce este de ajuns pentru a demonstra că cel prin intermediul căruia a fost obţinută aparţine curţii cereşti”.

Dorinţa unei legături directe cu divinul se exprimă

deopotrivă în devoţiunea euharistică. Liturghia este, împreună cu penitenţa, singurul sacrament care a avut importanţă în epoca medievală. Însă la aceasta se ia parte mai puţin pentru a primi trupul lui Christos, cât pentru a-L

vedea. împotriva ereziilor spirituale şi mai ales a catarismului. Biserica a pus accentul în secolul al XII-lea pe prezenţa reală a lui Dumnezeu în euharistie, „trupul cel adevărat şi sângele cel adevărat ale lui Christos”. Această insistenţă pe aspectul concret al tainei a găsit un profund

— Cou în religiozitatea maselor, care asistau la slujbă ca la un spectacol, în aşteptarea pogorârii lui Dumnezeu pe altar.

e aceea credincioşii, dornici să contemple ceea ce era

[cuns în sacrament, au făcut presiuni asupra clericilor

pentru ca aceştia să le arate ostia în momentul precis in re se săvârşea misterul divin. Aceasta este originea ritului

carii, care a fost reglementat la începutul secolului al

PII-lea, având în vedere frecvente abuzuri: în anumite

3 curi, preoţii erau obligaţi să arate ostia de trei ori în mi Pul slujbei; în altele, momentul consacrării era pre

137

lungit până la exces. Într-adevăr, se credea în general că privirea amintită asupra ostiei consacrate avea efecte salutare. Pentru marea majoritate, ea ţinea loc de comuni-una sacramentală, deoarece aceasta era rar posibiltocmai din pricina veneraţiei cu care sfintele daruri erau înconjurate. Toate acestea denotă o concepţie a sacrului pe care o regăsim în multe” religii: la acest nivel, Dumnezeu apare ca o entitate exterioară omului. El este Altul prin excelenţă, putere misterioasă şi anonimă, care nu are decât puţine legături cu Dumnezeul *Bibliei*. Chiar şi riturile specific creştine, precum consacrarea ostiei, au suferit influenţa acestei religiozităţi puternic impregnate de magie. Ar fi logic să concluzionăm din această examinare a devoţiunilor populare că ele se află în plină superstiţie şi

că practicile pe care tocmai le-am descris nu au nimic comun cu istoria spiritualităţii. Cu toate acestea, un anumit număr de semne arată observatorului atent o evoluţie a pietăţii care merge în sensul, dacă nu al unei spiritualizări, cel puţin al unei accentuări a caracterului său creştin. Desigur, atunci când pleacă în pelerinaj, credincioşii secolului al XII-lea, ea şi cei din perioada carolingiană, ajung într-un loc unde Dumnezeu acţionează prin intermediul relicvelor şi încearcă întotdeauna să treacă pe sub raclele sfinţilor pentru a obţine vindecarea dorită. Dar însuşi sensul pelerinajului evoluează. În secolul al XII-lea, credincioşii se închină bucuroşi mai ales în sanctuarele Apostolilor şi în locurile unde sunt cinstite relicve ale Mariei sau ale lui Christos, sau obiecte legate de aceştia. Este uşor să ridiculizăm trofeele neverosimile pe care cruciaţii le aduceau din Orient, ca şi nenumăraţii dinţi ai sfântului Ioan Botezătorul sau părul lui Christos pe care bisericile din Occident şi le-au procurat, adesea pe bani grei, de la impostori abili. Incredibila naivitate a credincioşilor şi orbirea interesată a clericilor nu trebuie totuşi să ne facă să uităm că succesul acestor devoţiuni constituie într-un fel partea neesenţială a evanghelismului. La nivelul maselor, aceasta se traduce printr-o „voinţă evident stângace şi pusă pe basme de a-L regăsi pe Chris

138

tos în viaţa sa pământească” şi printr-un „efort de a restabili concretul condicilor de existentă ale sfintei familii” 71 Evoluţia pelerinajului la Rocamadour este foarte instructivă în această privinţă. La începutul secolului al XII-lea, era încă un sanctuar local printre altele, unde pelerinii regiunii Tulle veneau să se lege cu lanţuri care, după ce fuseseră în contact cu relicvele sfântului Amadour (Amator), săvârşeau, se spunea, vindecări miraculoase. În a doua jumătate a secolului a apărut o legendă, relatată de cronicarul Robert de Thorigny, după care acest Amadour nu era altul decât servitorul Mariei, care o ajutase să-L crească pe pruncul

Iisus. Povestea este evident o pură invenţie. Însă nu este lipsit de interes faptul că clericii din Rocamadour au îndemnat credincioşii să ia drept model pe cineva care trăise cu Christos şi cu mama Sa în cea mai mare familiaritate şi care a avut vocaţia de a le sluji. De altfel, aceeaşi legendă subliniază că Amadour era sărac şi îl slăveşte pentru smerenia sa, ceea ce se potriveşte cu sensul spiritualităţii vremii. Acest exemplu nu este izolat. E evident că în secolul al XII-lea atenţia credincioşilor a fost îndreptată către marile nume ale primelor secole ale Bisericii, în vreme ce în timpul Evului Mediu timpuriu se înmulţiseră sfinţii fără referinţe serioase, de la care nu se cerca decât vindecarea pur şi simplu, fără ca nimeni să se gândească să-i ia drept model sau să se aplece cu emoţie asupra vieţii lor.

Pe de altă parte, în această epocă, spiritualitatea penitenţială a început să se îmbogăţească cu rituri care ţineau mai degrabă de păgânism decât de credinţa creştină. Observăm într-adevăr răspândindu-se convingerea că sfortul împlinit de om de dragul lui Dumnezeu sau al sfinţilor Săi obligă într-un fel puterea divină să se arate. Pentru credincioşi, abandonarea mediului lor familial Pentru un timp destul de lung şi înfruntarea pericolelor drumului constituiau fapte meritorii care trebuiau să-şi găsească recompensa într-un miracol. Putem totuşi con-5 (de-a cam vulgară această concepţie a raporturilor dintre On” i şi divin. Nu mai puţin însă, ea reprezintă un progres în

139

j –, care stabileşte o legătură între harul aşteptat ăsur-a în ez; eu şi efortu] personal al creştinului.

V. la O. biliar părerea care exista despre sfinţenie nu în’s 15 – isun-a înaintea secolului al XII-lea, hagiograj\ rănic iată sfinţi care păreau în mod misterios prea ni *t P & rtt* lor – Credinţa cu care ei respectă legea estin*8! mai puţin rezultatul unei ascensiuni spre

Lvină h ja sspirituală cât manifestarea sensibilă a alegerii levor i „” Dumnezeu. În tratatele lui Honorius

Augustov>r de ce, care a exprimat mentalitatea comună, Hunei”» *818 devine sfânt, ci se naşte aşa „72. Pe parcursul \ următoare, s-a petrecut o schimbare în felul de jţile snnylor. Sub influenta noii spiritualităţi, h „să o s-au străduit să arate, nu fără stângăcie. vagiogi puterea miraculoasă era subordonată practi – neoiâi; eXijă (enţe ascetice, ca şi exerciţiului carităţii, ocării u™nu-i au valoare, a afirmat de mai multe ori chiar

Mij mi. le-ai decât dacă sunt garanta (e printr-o viaţă In0C. Înluertificate de mărturii autentice. Pentru prima Nsfinţi § jriai Occidentului medieval, Biserica a subliniat oară – „armbiguitatea semnelor sacrului. Desigur, a ţ ea îf-s’s se „aştepte mult timp pentru ca, în domeniul trebi>lt Slfmtilor, exigentele de rliscemere definite de cultU U1 să se inapună. Însă preponderenta credinţei şi papa 1 asupra elementului miraculos în aprecierea a a –, iste un semn printre altele al spiritualizării care sfântrenieji realizeze în sânul creştinismului, începe’s)

A „T, ŞI SPIRITUALITATE

tvăir. Biserica s-a sU” adult să înalte un popor i puţin instruit dincolo de cerinţele pur materiale.

nec*°? a jghicească existenta unei realităţi superioarefăcâi1 u, as, tai ea nu a CZILat să folosească resursele artei.

I umel vle(Spirttuale intense – cea a clericilor – exPrest (iaşii Ump, mijloc pentru laici de a întrevedea şi, în *f9*

MO

şi infinita bogăţie a misterului divin. Nu vom studia aici dificila problemă a formării, sau mai bine zis a impregnării religioase, pe care credincioşii o puteau primi prin intermediul ciclurilor de fresce, al cântului liturgic sau al ansamblurilor sculpturale care s-au înmulţit, odată cu sfârşitul secolului al XI-lea, la intrările abaţiilor şi catedralelor. S-a vorbit mult despre „Biblia din piatră” pe care aceste opere o ofereau privirilor oamenilor simpli. Nu este sigur că intenţia pedagogică a fost primordială pentru cei care le-au executat, scopul lor părând mai degrabă să fi

fost acela de a provoca un şoc emoţional, capabil de a se prelungi într-o intuiţie spirituală. Într-o religie în care cultul era actul esenţial, principala funcţie a casei lui Dumnezeu era aceea de a oferi misterelor divine un cadru demn de măreţia lor. Însă frumuseţea formelor nu era adaptată numai caracterului sacru al slujbei liturgice. Biserica din piatră, simbol al marii Biserici, popor al celor răscumpăraţi, trebuia să-i facă pe credincioşi să presimtă frumuseţea cerului. Suger, marele abate de la Saint-Dénis (1081 – 1151), este unul dintre puţinii clerici ai acestor vremuri care au definit cu precizie intenţia religioasă care a inspirat construirea şi decorarea lăcaşurilor de cult. În autobiografia sa, ci dezvoltă o simbolistică a luminii foarte marcată de teologia mistică a lui PseudoDionisic Areopagitul. Potrivit acestei doctrine, fiecare creatură primeşte şi transmite după puterile sale o iluminare divină, iar fiinţ. ele, ca şi lucrurile, sunt ordonate într-o ierarhie, după gradul lor de participare la esenţa divină. Sufletul omenesc, învăluit în opacitatea materiei, aspiră să se întoarcă la dumnezeu. El nu poate ajunge acolo decătorin intermediul ierurilor vizibile care, la nivelurile succesive ale ierarhiei, flectă din ce în ce mai bine lumina Sa. Prin creaţie – iritul poate astfel să urce la ceea ce este inercat. Aplicată domeniul artei, această concepţie a relaţiilor dintre om divinitate a condus la înmulţirea, în cadrul bisericilor, a lor obiecte precum pietrele preţioase sau lucrările de tevrărie sacră care, prin strălucirea lor, puteau fi consi-rate drept simboluri ale virtuţilor, ajutându-l pe om să se

Înalte până la splendoarea Creatorului. De asemenea, lumina pătrunzând prin vitralii încuraja elanul meditaţiei şi întorcea spiritul spre Dumnezeu, a cărui oglindire era. Aşa cum spune inscripţia pe care Suger a făcut să fie gravată pe poarta de bronz de la Saint-Dénis: „Prin frumuseţea vizibilă, sufletul amorţit se înalţă la adevărata Frumuseţe şi, din locul unde zăcea pierdut, el reînvie în cer privind lumina acestor splendori”.

Împotriva acestei estetici care era deopotrivă şi cea a abaţiei Cluny, monahismul restaurat s-a ridicat în numele unei spiritualităţi rigoriste. Dacă sfântul Bernard a admis ca bisericile destinate credincioşilor să fie bogat decorate, el s-a împotrivit ca abaţiile şi, în general, religioşii să aibă ceva asemănător. De asemenea, regulamentele de la Citeaux, ca şi cele ale cartuzienilor, au interzis aşezarea în bisericile mănăstireşti a crucifixurilor din aur şi a draperiilor din mătase, precum şi decorarea acestora cu sculpturi şi vitralii. „Să lăsăm imaginile pictate oamenilor, simpli”, scrie canonicul regulat Hugues din Fouilloy. Pentru sfântul Bernard, toată această bogăţie era nu numai inutilă, dar şi periculoasă. Grija pentru bogăţia decoraţiei îi împiedica în primul rând pe clerici de a face pomană celor săraci. Însă înainte de toate, cultivând într-un fel neînfrânat artele, omul riscă să înceapă a iubi plăcerea pentru ca însăşi şi să înmulţească excitaţiile zadarnice în scopul bucuriei pure. Nu conduc oare bogăţia şi abundenţa ornamentaţiei, în ultimă instanţă, la căutarea voluptăţii, spiritul risipindu-se în senzaţiile exterioare şi lăsându-se furat de lucitoare păreri? Pentru abatele de la Clairvaux, toate acestea erau în contradicţie cu exigenţele vieţii spirituale. Sufletul, într-adevăr, are nevoie de concentrare interioară pentru a se putea cunoaşte şi cuprinde *de* smerenie; introspecţia se opune zadarnicei curiozităţi, care pune în pericol spiritul religios. Să nu ne înşelăm totuşi: sfântul Bernard şi susţinătorii rigorismului ascetic nu au fost duşmani ai artei, iar puritatea liniilor şi simplitatea formelor dintr-o navă cisterciană suplinesc din p în absenţa ornamentaţiei. Însă iraţionalităţii şi opulente

exuberante ale artei romanice li se opune o estetică a sărăciei care vrea să se mărginească la stiletul necesar şi să nu păstreze decât forme simple şi funcţionale. Arta cisterciană este austeră, disciplinată şi întemeiată pe căutarea purităţii. Nu este mai puţin întruchipare a spiritualităţii faţă de cea de la Cluny. Dar în timp ce, în aceasta din urmă, libertatea descătuşată şi bogăţia

formelor ţintesc să copleşească spiritul şi să-i ofere presimţirea sărbătorii eterne, noua artă vede în aceste realităţi materiale un obstacol în calea contemplaţiei. Pentru susţinătorii ascetismului şi ai sărăciei voluntare, omul nu se poate înălţii decât pe calea privaţiunii la dragostea spirituală, care transformă necesităţile vitale într-o treaptă către Dumnezeu.

Există deci nu numai vina, ci chiar două spiritualităţi ale artei în epoca medievală: una acceptă şi caută chiar medierea sensibilului; cealaltă refuză analogia între frumuseţea lumii şi strălucirea Lumii de dincolo. Pentru susţinătorii celei de-a doua, înălţarea către Dumnezeu trece prin umilinţă şi renunţarea la folosirea trupească a simţurilor. Funcţia artei se limitează atunci la a înlesni omului întoarcerea spre el însuşi, care-l face să se nască la viaţa interioară.

3. O CUCERIRE: VIAŢA INTERIOARĂ

Pe măsură ce pietatea se individualizează şi religia levine mai personală, viaţa spiritului încetează a mai fi Privilegiu] călugărilor. Într-o societate care începe să se ibereze de constrângerile exterioare şi să stăvilească folenţa oarbă, un număr crescând de clerici şi laici obţin cel minimum de răgaz şi depărtare necesară faţă de stând, ceea ce face posibile reculegerea şi meditaţia: ’nlăuntrul omului occidental se deschide o altă faţă

Ştiută, cea a conştiinţei” 73. Nu este desigur o întâmplare

LCĂ această „obţinere a conştiinţei” – în toată accepţiu

143

nea termenului – coincide cu o anumită slăbire a perspectivelor escatologice. În timp ce mulţimea persevera neostenită în obsesia mileniului şi îşi muta speranţele înşelate de sfârşitul mediocru al cruciadelor către mântuitori succesivi, cele mai alese spirite redescopereau adevărul maximei evanghelice: „Împărăţia lui Dumnezeu este în voi”, o schimbare are loc la nivelul mentalităţilor religioase. Judecata de Apoi figurează în continuare printre

preocupă-rije esenţiale ale credincioşilor, însă îşi pierde caracterul de neliniştitoare iminenţii. Curând, ea va fi considerată doar drept „confirmarea îndepărtată a judecăţii conştiinţei în dialogul interior cu Christos” 74.

Această evoluţie a ajuns să sporească şi mai mult importanta tainei pocăinţei în viaţa creştină şi să-i modifice formele. În procesul penitenţial, momentul esenţial se deplasează de la ispăşire la mărturisire. Până în secolul al XI-lea, se considera, într-adevăr, că pedeapsa datorată pentru păcat trebuia ispăşită integral pentru ca acesta să fie iertat. Începând cu secolul al XII-lea, se admite în general că spovedania constituie gestul esenţial şi că iertarea se obţine încă de la mărturisire. Într-adevăr.

Biserica recunoaşte că aceasta este un act atât de umilitor şi chinuitor incit conţine în el însuşi o valoare de ispăşire.

Nu este deci de mirare că taina pocăinţei a fost de aici înainte desemnată sub numele de spovedanie. Întoarcerea spiritului în el însuşi, conştientizarea greşelii sale şi a jignirii aduse lui Dumnezeu au de acum înainte o importanţă mal mare decât faptele – din ce în ce mai lipsite de importanţă – pe care penitenţii vor continua să le săvârşească cu titlu de reparaţie. În general, secolul al XII-lea a fost marcat, pe plan spiritual, de o atitudine care a fost denumită „socratism creştin”. Temperamente atât de diferite cum sunt Abélard, sfântul Bernard şi Hugues de

Saint-Victor au împărtăşit convingerea că, pentru a cunoaşte cerescul şi pământescul, trebuie ca mai intal să te cunoşti pe tine însuţi. Cu atât mai mult, sufletul nu ajunge la Dumnezeu decât la capătul unei lungi înaintări 6

sinuozităţile psihologiei umane şi ale inteligenţei:

144

ceri tu să mă vezi în limpezimea Mea, tu care nu te cunoşti pe tine însuţi?”, spune Dumnezeu sufletului într-o scriere bernardină. Departe de a constitui un ocol, introspecţia a apărut de acum înainte ca o necesitate pentru oricine aspiră să se ridice deasupra vieţii instinctuale.

După tradiţia monastică, locul privilegiat al întâlnirii conştiinţei individuale cu Dumnezeu era *Scriptura*. Într-adevăr, în Evul Mediu *Biblia* nu este o carte printre altele, ci cartea prin excelenţă unde se găseşte cheia tuturor misterelor. Cu ajutorul ei înveţi să citeşti şi în ea cauţi să descoperi legile care guvernează viaţa omului şi a universului. Dumnezeu este prezent în ea cu o realitate aproape fizică: pe *Biblie* se fac jurămintele solemne şi tot ea era deschisă la întâmplare pentru a fi citit destinul sau a fi căutată vocaţia cuiva. Aşa a făcut sfântul Francisc în momentul convertirii. Această carte nu a fost făcută pentru a fi citită. De altfel, foarte puţini deţineau, chiar printre călugări, textul integral, iar conţinutul său era departe de a fi invariabil. De la un exemplar la altul, existau importante diferenţe, iar noţiunea de scrieri canonice nu avea niciun sens într-o epocă în care în *Biblie* erau încorporate fără reţineri texte apocrife precum

Evanghelia sfântului Petru şi tratate apocaliptice. Cunoaşterea ei de către clerici şi credincioşi era aproape întotdeauna indirectă. Textele cele mai des citate sunt cele care figurează în liturghie: psalmii, evangheliile sinoptice, epistolele sfântului Pavel şi Apocalipsa. De aceea, anumite cărţi erau foarte cunoscute, iar altele aproape neştiute. În interiorul acestei vaste moşteniri, fiecare lua în funcţie de nevoile şi capacităţile sale. Literatura referitoare la cruci1

ade acordă un spaţiu larg Vechiului Testament care conţine povestirea războaielor poporului lui Dumnezeu şi lescrierea Pământului făgăduit, ca şi Apocalipsei care

Cimentează speranţele escatologice ale mulţimii. În obişnuite, majoritatea credincioşilor sunt interesaţi degrabă de Psaltire şi de Cartea lui Iov, care abundă

Precepte morale şi în maxime concrete. Clericilor şcolilor a le plăcea să facă speculaţii pe marginea

145

Genezei care pune în evidenţă acţiunea lui Dumnezeu Creator, iar contemplativilor, începând cu sfântul Bernard şi Guillaume de Saint-Thlerry, le-a plăcut să comenteze Cântarea Cintărilor, Interpretată ca o cronică a

celebrărilor tumultuoase ale unirii dintre Dumnezeu şi sufletul omenesc.

Pentru omul medieval, *Biblia* este deci o realitate vie de care acesta este mai mult sau mal puţin adânc pătruns, dar care, în orice caz, hrăneşte viaţa sa spirituală procurându-l un subiect de reflecţie şi, în acelaşi timp, îndemnuri la acţiune. Amintiri şi citate se îngrămădesc în număr atât de mare în scrierile clericilor încâfeste adesea dificil să distingem ceea ce provine din propriul lor spirit şi ceea ce aparţine unul text sacru. Acesta este sublecilvizat şi actualizat în acelaşi timp, ajungând chiar să se integreze experienţei personale. Într-adevăr, *Scriptura* nu este considerată ca o simplă povestire a istoriei mântuirii. Dincolo de sensul istoric evident, o exegeză subtilă, care are uneori tendinţa să alunece către alegorie, descoperă în fiecare episod, dacă nu în fiecare cuvânt o semnificaţie morală şi spirituală corespunzătoare. Acest fel de a aborda textele biblice atrăgea riscul de a dizolva faptele într-un simbolism foarte bogat, însă nu întotdeauna coerent. Nu era oare tentant să cauţi răspunsurile la toate întrebările într-o carte al cărei autor era însuşi Dumnezeu?

Pe parcursul primelor decenii ale secolului al XII-lea, în şcolile orăşeneşti s-a elaborat o metodă care permitea ajungerea la înţelegerea misterului divin, evitând totodată ceea ce era vag şi subiectiv în comentariile biblice tradiţionale. Odată cu Abélard, teologia – pentru că despre ea este vorba – s-a constituit ca disciplină autonoma, recurgând la raţionamentul logic şi la dialectică. Obiectul cunoaşterii rămâne mereu Dumnezeu, însă se caută a se ajunge la El prin judecăţi naturale şi nu prin efuziuni ale

Inimii. Sfânta Scriptură nu este exclusă din aria de reflec ţie: ea este totuşi pusă pe acelaşi plan cu autorii pagini în special cu Platon şi Aristotel care încep să fie redescoperit1

Într-adevăr, în anumite medii intelectuale, în îi

pariziene, predomina ideea conform căreia principalele adevăruri ale creştinismului, inclusiv ale

misterului Treimii, puteau fi înţelese folosind conceptele şi metodele filosofiei păgâne. Sfântul Bernard a fost tulburat de aceasta şi i-a acuzat pe Abélard şi pe discipolii săi că am coborât adevărurile revelate la nivelul adevărurilor umane. Nu avem intenţia de a povesti lunga şi penibila controversă care l-a pus pe abatele de la Clairvaux faţă în faţă cu „cavalerul dialecticii”, căruia îi reproşa o încredere excesivă în capacităţile raţiunii. În ce ne priveşte, important este faptul că odată cu Abélard teologia se detaşează de *sacra pagina*, adică de comentariul spiritual al Cuvântului lui Dumnezeu. Din acel moment vom avea pe de o parte o teologie scolastică, speculaţie raţională a datului revelat, iar pe de altă parte o teologie mistică ce rămâne axată pe meditaţia asupra *Scripturii* şi care refuză să acorde reflecţiei intelectuale calitatea de mijloc de acces la cunoaşterea lui Dumnezeu.

4. LA ORIGINILE MISTICII OCCIDENTALE

Între calea teologică şi calea mistică, există o altă profundă divergenţă: ţelul celei de-a doua nu este de a smulge lui Dumnezeu secretele Sale, ci de a-i permite sufletului să resimtă prezenţa Sa şi să se unească cu El.

l’extul biblic, care rămâne pentru credincioşi referinţa obligatorie a oricărei experienţe religioase, oferă un punct e plecare pentru o meditaţie care conduce, gradat, la

°ntemplare. Numeroşi autori clin secolul al XII-lea, de la telred de Rievaulx la sfânta Hildegarde, au descris din lropria lor experienţă această trecere de la reflectare la luminare. În opinia lor, Cuvântul divin acţionează mai întâi asupra spiritului ca o flacără, tăind legăturile care-l unesc

1 trupul şi cu păcatul. Odată purificată memoria, sufletul

e Poate sprijini pe cuvintele şi imaginile textului, pentru încerca să se înalţe către Creatorul său. La capătul unei

147

serii de etape ascensionale, el străbate, ca pe o

scară, Infinita distantă care-l separă de El. Mărturisirile nevredniciei fac loc progresiv elanurilor mângâietoare. În sfârşit, în tăcere, Cuvântul pune stăpânire pe suflet şi se întrupează: Dumnezeu apare în om. Aşa cum spune sfântul Bernard: „Loculio *Verbi*, *infusio don't*" Este chiar Verbul care vorbeşte oamenilor şi se dăruieşte fiecăruia. Din aceste clipe de înălţare, spiritul lese înflăcărat şi cuprins de farmec. Datorită *Scripturii*, omul poate să-şi depăşească proprille-i limite, pentru că ceea ce este vizibil şi ceea ce este ascuns vederii se reunesc în ea.

Odată cu sfântul Bernard şi cu Guillaume de Snint-Thl-erry – cistercieni amândoi –, aceste experienţe mistice difuze în sânul monahismului au fost împinse până la consecinţele lor extreme şi prezentate pentru prima oară într-un mod sistematic. Punctul de plecare al amândurora a fost Cântarea Cântărilor, carte cu deosebire lirică a Vechiului Testament, care a fost interpretată ca un dialog între Dumnezeu – Identificat cu iubitul – şi suflet – prezentat drept iubita Atotputernicului. Plecând de aici, sfântul Bernard dezvoltă, într-o vuiune grandioasă, o întreagă dialectică a raporturilor dintre Creator şi creatu-Irile Sale. După el, omul este asemenea lumii prin trupul său şi asemenea lui Dumnezeu prin sufletul său. Din cauza păcatului originar, răul a ascuns clementul divin din om. Însă Dumnezeu a restaurat această asemănare prin întrupare: Maria, nouă Evă, nu este numai instrumentul noii creaj. il, ci vin model pentru creştinii tuturor timpurilor. Sufletul-soţie în căutarea lui Dumnezeu trebuie să se străduiască să se asemene Fecioarei şi, la fel ca ea, să devină mamă pentru a da naştere spiritului divin. Din acel moment, omul se ridică deasupra condiţiei sale trupeşti şi păcătoase pentru a regăsi tărâmul ceresc la care aspira din străfundul inimii. Abatele de Clairvaux distinge în această ascensivinc patru trepte: iubirea trupească, cart constă în a siubi pe sine însuşi, iubirea aproapelui Şi umanităţii lui Christoş care este deja superioară, deşi 1 un nivel încă mediocru. Dacă creştinul perseverează, el

ajunge să-L iubească pe Dumnezeu în blândeţea Sa şi să obţină mângâieri spirituale, însă Dumnezeu nu va coborî în suflet decât atunci când acesta va fi în stare să-L iubească pentru El însuşi, după Ce se va fi lepădat în întregime de învelişul său trupesc. Ajuns pe această treaptă, sufletul-soţie, ca şi Biserica al cărei chip este, trăieşte în iubire. În el se actualizează, într-un mod supranatural, toate virtualităţile constitutive ale naturii umane. Departe de a fi un fenomen aberant, extazul mistic constituie împlinirea sa perfectă, în măsura în care îngăduie cunoaşterea profundului mister al Trinităţii divine. Sfântul Bernard este prea realist pentru a ignora caracterul excepţional al unor asemenea stări şi subliniază el însuşi cu claritate că experienţa mistică este inferioară a ceea ce va fi viziunea faţă către faţă a lui Dumnezeu în deplina fericire cerească: însă, după exemplul Schimbării la faţă în care Apostolii participă la strălucirea lui Christos, extazul procurat sufletului de sărutul Mirelui îl conformează într-o anumită măsură obiectului iubit cu care este unit spiritual. Prin uniunea mistică, omul nu devine Dumnezeu, dar se ridică deasupra lui însuşi şi primeşte prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură. În fiinţa astfel deificată, imaginea divină este definitiv restaurată.

La Guillaume de Saint-Thierry (t 1148), în *Speculum*

Fidel şi mai ales în *De con Templând-o De-o*, temele spirituale sunt cu aproximaţie aceleaşi ca la prietenul său sfântul

Bernard, însă accentul este pus mai mult pe misterul treimic. Pentru el, sufletul omenesc este imaginea creată a reimii creatoare. Desigur, imagine inferioară şi degradată, în conformă totuşi cu aceasta. Într-adevăr, după părerea

ui. căderea originară nu a distrus această asemănare undamentală, ci doar a tulburat-o. Sprijinindu-se pe har

pe efortul personal, omul avid de perfecţiune va putea restabili această similitudine reacordându-şi sufletul udului Treimii. În acest scop, el va trebui să se ridice de

1 starea animală la starea raţională, şi de la aceasta din à la starea spirituală, care-l face să participe încă de ei. de pe pământ, la măreţia învierii. Pentru cei care se

149

stabilesc la acest nivel, cele trei facultăţi ale sufletului ist regăsesc adevărata lor funcţie – memoria duce la Tatăl raţiunea conduce la Christos, voinţa la Sfântul Duh – «j conduc la o cunoaştere intimă a Dumnezeului-Treime.

Mistica ce se naşte în Occident în secolul al XII-lea nu se reduce numai la curentul cistercian, oricât de important ar fi el. Într-adevăr, alte căi au fost experimentate în căutarea unirii cu Dumnezeu. Anumiţi autori s-au străduit să asocieze reflecţia intelectuală cu căutarea iubitoare a prezenţei divine. Acesta a fost cazul mai ales al Şcolii de la

Saint-Victor, aşezământ de canonici regulaţi fondat la Paris în 1113 de către Guillaume de Champeaux şi care a devenit celebru printr-o serie de mari teologi şi spirituali, principalii dintre aceştia fiind Hugues (f 1141) şi Richard

(t 1173) de Saint-Victor. Acesta din urmă este cel mai interesant din perspectiva noastră, deoarece a dezvoltat o doctrină calificată adesea drept „misticism speculativ”.

Pentru Richard, autor al tratatului de *Trinitate*, Sfânta

Treime este obiectul suprem al contemplaţiei. Penixu a ajunge la cunoaşterea acestui mister, speculaţia, adică investigarea raţională, este prima etapă. Trebuie descoperite toate raţiunile necesare care-i permit inteligenţei să sesizeze fundamentele vieţii treimice. Însă numai contem plaţia bazată pe *Scriptură* şi hrănită de iubire permite, după părerea sa, accesul la viaţa intimă a persoanelor divine. Dumnezeu face ca în sufletul omenesc să se nască o dorinţă avântată şi de nestăpânit care împinge creatura să se contopească cu El într-un *excessus mentis* care, l-ai

Richard, este mai mult o iluminare decât un extaz propriu-zis. Dacă ţelul urmărit este, ca la sfântul Bernard,

unirea sufletească cu Dumnezeu, aceasta se înfăţişa pentru victorini înainte de toate ca o viziune a sensului profund al lucrurilor şi al fiinţelor. Demersul lor aboleşte sau, mal degrabă, ignoră barierele pe care spiritualitatea ulterioară le-a stabilit între viaţa ascetică, viaţa intelectuală şi viaţa mistică. Pentru ei, înălţarea către Dumnezeu trece prin analiza realităţilor psihologice, explorai”.

facultăţilor sufletului şi gradele contemplaţiei. st3

150

concepte a vieţii spirituale, sintetică şi dinamică în acelaşi Ijflip, nu a avut deloc vreo influenţă în vremea sa. Ea a deschis însă căile pe care se va aventura, în secolul al ea, sfântul Bonaventura.

Alte experienţe mistice, în special în mediile feminine, au avut ca punct de plecare devoţiunea pentru umanitatea lui Christos şi o voinţă de a participa activ la Patimile Mântuitorului. Acest curent nu este fără legătură cu Şcoala cisterciană, iar sfântul Bernard, ca şi Guillaume de Saint-Thierry, au acordat un larg spahiu în experienţa şi operele lor misterului Omului-Dumnezeu. Amândoi au subliniat totuşi că devoţiunea pentru umanitatea lui Christos nu este decât una dintre primele trepte ale iubirii, în concepţia lor, nu se poate (*sece* de la umbră la lumină, de la pământ la cer, decât contemplându-L pe Dumnezeu în divinitatea Sa, iar sufletul în căutarea perfecţiunii se ridică de la meditaţia lui Christos întrupat la contemplarea lui Christos după Duh. În mişcarea religioasă care s-a dezvoltat, la sfârşitul secolului al XII-lea, în dioceza Liège şi în Brabant, aceste aspecte joacă totuşi un rol esenţial şi adorarea lui Christos în suferinţă este în inima misticii care înfloreşte în acea vreme în claustruri şi în mănăstirile locuite de *beghine*. Sfânta Lutgarde şi Maria din Oignies caută să se unească cu Dumnezeu în întruparea şi sărăcia Sa. De acum înainte, şi cel puţin pentru un secol, elementul afectiv devine preponderent în mistica occidentală. Sentimentul patetic al dramei Răscumpărării, meditaţia la sacrificiul sângeros al lui Christos, darul lacrimilor care purifică privirea interioară şi exprimă

căinţa inimii, sunt elementele sale fundamentale. Trebuie oare să nu vedem în această mistică feminină decât un reflex vulga-rtzat al concepţiilor sfântului Bernard despre relaţiile sufletului cu Creatorul său? Aceasta ar însemna să minimalizăm originalitatea spiritualităţii Ţărilor-de-Jos şi să uităm că o jumătate de secol bogat în mutaţii separă e abatele de la Clairvaux de *beghina* de la Oignies. Pentru Primul, trupul nu era decât o umbră şi un obstacol ce trebuia depăşit pentru a urca până la Cuvântul veşnic;

pentru a doua, trupul lui Christos, instrument al mântuirii şi garanţie a eternităţii în prelungirea sa euharistică, stătea în centrul misterului creştin.

Toate religiile au cunoscut şi cunosc grade diferite de participare la misterele pe care le propovăduiesc. Creştinismul medieval nu face excepţie de la regulă: de la cultul relicvelor la mistica nupţială se deschide un larg evantai al căilor de acces la divin. Apropierea unor forme, atât de îndepărtate de experienţă religioasă poate părea ciudată, însă accentul pus de teologi pe rolul Cuvântului întrupat în cadrul Mântuirii şi dezvoltarea devoţiunilor populare faţă de persoana lui Christos şi cea a Mamei Sale traduc, la niveluri desigur diferite, aceeaşi intuiţie. Nu este nicidecum demonstrat că orientările pietăţii au fost întotdeauna dependente de cea a înaltei spiritualităţi trăite în mănăstiri, în secolul al XII-lea, amândouă au evoluat aparent concomitent, iar religia maselor a fost poate, prin anumite trăsături, chiar mai avansată faţă de cea a elitelor: evlavia faţă de Sfânta Lance, în mod miraculos descoperită în faţa Antiohiei de către cruciaţi, precede cu mai multe decenii veneraţia manifestată de către misticii din Brabant pentru rana din coasta lui Christos. Dincolo de aceste probleme de influenţe, întotdeauna delicate şi dificil de rezolvat, istoricul constată că în pragul secolului al XIII-lea două certitudini fundamentale pătrund conştiinţa religioasă în Occident. nu se ajunge la Dumnezeu decât prin Fiul Său crucificat şi, pentru a temântul, trebuie să te conformezi lui Christos. Există însă mai multe feluri de a te

identifica cu o fiinţă iubită: îi poţi căuta urmele şi cultiva amintirea, îi poU imita exemplul sau căuta să te faci una cu ea. Oricât de diverse ar fi aceste atitudini, le Inspiră totuşi acelaşi sentiment.

Concluzii

La capătul acestui studiu în care ne-am străduit în permanentă să înserăm curentele spirituale în mersul istoriei, o întrebare nu poate fi evitată: aceea a naturii legăturii care există între evoluţia spiritualităţii şi transformările societăţii medievale. Dorind cu orice preţ să stabilim o corespondentă între aceste două ordine de fapte, nu riscăm oare să subestimăm rolul marilor figuri – un sfântul Petru Damian sau un sfântul Bernard, de exemplu – şi să nu recunoaştem caracterul atemporal al mesajului lor? La urma urmelor, există astăzi încă mulţi bărbaţi şi femei care găsesc un răspuns la aşteptările lor în regulile monastice, chiar dacă lumea actuală este mult diferită de cea în care a fost trăită experienţa religioasă din care provin aceste reguli.

Nu se poate contesta rolul personal al unui anumit număr de mari sfinţi în istoria spiritualităţii, dar este evident că mesajul lor ar fi rămas fără ecou într-o socieate care n-ar fi fost capabilă să-l primească. Este frapant să constatăm, aşa cum a făcut-o Genicot, că „exigenţele irituale cresc pe măsură ce constrângerile economice abesc” 75. Este oare o întâmplare faptul că epoca carolincaracterizată de slăbirea producţiei agricole şi de o comercială mediocră, a fost, de asemenea, epoca informismului religios şi că cele mai bune spirite ale

— Tnii nu luau în considerare viaţa spirituală decât sub

153

unghiul moralismului? în orice caz, începând cu secolul al XI-lea şi mai ales în cel de-alXII-lea, când avântul economic şi urban devine un fenomen general la scara Occidentului climatul de atonie care stăpânea până atunci a făcut loc unei efervescente spirituale a cărei cea mai vizibilă manifestare a fost multiplicarea formelor vierii

religioase Renaşterea intelectuală a fost insolită de o reînnoirea. interesului pentru interioritate. Sau, mai degrabă – pentru că există aici distincţii prea moderne –, atunci când s-au lărgit rândurile neînsemnate ale celor care, în societatea occidentală, aveau acces la viaţa spiritului, au rezultat i progrese pe plan cultural şi, în acelaşi timp, o ridicare a nivelului aspiraţiilor religioase.

Putem urmări în mod precis această evoluţie luând în considerare atitudinea ordinelor religioase faţă de proprietate. Reformatorii monastici din secolele al XI-lea şi al XII-lea au acceptat şi au căutat chiar donaţiile funciare care le-au permis să sporească bunurile abagiilor. Mai târziu, susţinătorii vieţii apostolice – în special cistercienii şi canonicii regulaţi din *ordo novus* – au vrut să aibă doar atâtea pământuri cât să ajungă pentru nevoile lor şi au' refuzat să beneficieze de renta funciară pentru a nu (1 prinşi în capcana regimului seniorial. Étienne de Muret sfătuia pe grandniontezi să aibă pământuri atât de reduse-îneât acestea să nu-i împiedice să cerşească. În sfârşit, în secolul al XIII-lea, sfântul Francisc a interzis fraţilor săi să posede ceva cu titlu personal sau în comun şi le-a prescris să-şi procure cele necesare traiului prin muncă sau, în lipsă de altceva, prin cerşetorie. Această detaşare progresivă faţă de toate formele de proprietate şi de putere a devenit posibilă datorită transformărilor profunde care au avut loc în societatea occidentală între secolele X-XID Pentru ca o colectivitate religioasă să poată să se eliberezde regimul domenial şi să-şi interzică deţinerea oricât rezerve, în natură sau în bani, trebuiau să existe destu oraşe, posibilităţi de lucru şi burghezi caritabili. Eşel anumitor experienţe premature de renunţare la propriceşte semnificativ în această privinţă. Astfel, Odoii

154

Ţournai care, la sfârşitul secolului al XI-lea, a vrut să facă în aşa fel ca o comunitate de canonici regulari să trăiască din munca manuală, a trebuit, ca urmare a unei epidemii de ciumă, să intre în rândurile clunisienilor şi să adopte modul lor de viaţă.

Exemplul pe care tocmai l-am studiat nu este în întregime edificator în măsura în care regimul economic al ordinelor religioase nu este decât o consecinţă, secundară în cele din urmă, a opţiunilor lor spirituale. Nu se poate spune acelaşi lucru despre sărăcia care ocupă un loc central în numeroase mişcări religioase din epoca medievală. Or, exaltarea sărăciei în spiritualitatea occidentală coincide într-un mod frapant cu ridicarea generală a nivelului de viaţă, în epoca carolingiană, nu i se acorda nicio judecată favorabilă: sărăcia lucie poate trece cu greu drept o valoare într-o societate de penurie. În schimb, începând cu secolul al XII-lea, au existat destui oameni bogaţi pentru a o putea propune drept un ideal. În secolul al XIII-lea, în lumea urbană şi comercială a Italiei centrale, sărăcia a apărut chiar ca virtutea evanghelică prin excelenţă şi sfântul Francisc, în ochii căruia răul se identifica cu falsa securitate şi cu puterea de opresiune oferită de bani, a acordat un loc ales „Sfintei Sărăcii” care «reduce la tăcere toată cupiditatea şi avariţia şi grijile materiale ale acestui veac” 70.

Tributară cadrelor economice în care se înscrie, viaţa spirituală înseamnă, de asemenea, raporturi sociale77.

Rolul abatelui şi concepţia ascultării nu sunt deloc aceleaşi în cadrul regulei benedictine şi la ordinele cerşetoare. Mai rofund încă, reprezentările lui Dumnezeu au fost influen

3 te de structurile societăţii feudale. Omul medieval oncepea relaţiile sale cu Creatorul după modelul acelora

Lre. existau între rege şi vasalii săi. Aceştia îi sunt legaţi ltitr-un mod personal şi indisolubil prin legăturile de

„Agiu. La fel, creştinul nu se poate lepăda de Dumnezeu lră a-L trăda, pentru că prin botez el a renunţat la

atana pentru a-L urma. De aceea, el trebuie să-L reaşeze drepturile Sale când acestea sunt lezate de eretici sau de

155

— Necredincioşi. Poate oare un bun vasal să asiste

fără să reacţioneze la deposedarea stăpânului său? Există aici, fără nicio îndoială, unul dintre resorturile spiritului cruciadei, cel puţin la nivelul aristocraţiei militar e.

Să însemne aceasta oare că inflexiunile spiritualităţii pe care le-am putut constata între secolele VIII-XII au fost simple adaptări la transformările pe care societatea occidentală le-a cunoscut în acea vreme? De fapt, lucrurile sunt departe de a fi atât de simple. Înainte de toate, succesul unei noi forme de viaţă religioasă adaptată la schimbările care s-au produs în lumea profană a periclitat rar pe cele care existau dinainte. Emanciparea canonicilor regulaţi în secolul al XII-lea nu a putut zdruncina instituţia monastică, aşa cum succesul mişcărilor religioase populare nu a oprit recrutarea converşilor. Pe de altă parte, chiar atunci când în domeniul spiritual s-au petrecut schimbări profunde, ele nu numai că au acompaniat sau au urmărit evoluţia generală, ci au furnizat uneori soluţii la problemele cu care societatea şi Biserica se confruntau. În majoritatea cazurilor, răspunsul nu a venit de la sine. Aşa a fost în cazul sărăciei: chiar dacă creşterea resurselor a făcut-o să apară treptat ca un stil posibil de viaţă, rămânea ca o răsturnare a valorilor să fie operată pentru a face din ea un ideal spiritual pozitiv. *A*, recunoaşte valoarea sărăciei, voite sau nu, adică a unei stări apăsătoare şi umilitoare din punct de vedere social, a o adapta şi a o propune ca o calc de mântuire şi înălţare către Dumnezeu, aşa cum au făcut mişcările evanghelice din secolul al XII-lea şi îndeosebi sfântul Francisc, însemna a găsi un răspuns la problema răului, pe care catarii îl înfăţişau ca rival al lui Dumnezeu, şi a permite unei lumi în care distanţele şi tensiunile sociale se agravau să iasă din propriile sale contradicţii.

Pe lângă aceste variaţii ale idealului religios pe care le-am putea califica, după exemplul istoricilor în t; conomle; drept conjuncturale, întâlnim în istoria spiritualitav11 medievale mişcări de lungă durată a căror existenţă se degajă cu evidenţă de îndată ce luăm o uşoară distanţi

fie fapte şi doctrine. Cea mai importantă dintre aceste tendinţe generale este cea care conduce la personalizarea cresc încă a vierii religioase. În timpul Evului Mediu timpuriu şi în epoca feudală încă, credincioşii nu intenţionau să intre în legătură cu supranaturalul decât prin intermediul gesturilor care le ofereau, într-un fel, acest prilej. Este epoca în care liturghia joacă un rol fundamental, atât pentru călugări cât şi pentru laici, chiar dacă aceştia din urmă nu-i înţelegeau deloc sensul. Pentru ei, esenţialul era respectarea scrupuloasă a riturilor care posedau prin ele însele o misterioasă eficacitate. Astfel, „chansons de geste” ne arată în mod frecvent cavaleri împărtăşindu-se reciproc”, în loc de ultima împărtăşanie, cu ajutorul unei flori, al unui fir de iarbă sau cu puţin pământ, atunci când nu există preot pentru a săvârşi sacramentele78. Totul se petrece ca şi cum primirea trupului Domnului ar fi avut mai puţină importantă-decit ritul mestecării. În acest univers religios libertatea umană nu joacă decât *un* rol limitat. Nu depinde de om să fie salvat sau damnat; răul se poate năpusti asupra lui pe neaşteptate şi şi-l poate face pradă, fără ca responsabilitatea acestuia să fie în mod direct implicată. Prezenta în el a Demonului se va manifesta prin vicii de care acesta va fi mai puţin responsabil decât victimă. Sufletul, miză a unei lupte care îl depăşeşte, este mai mult un câmp de bătălie decât o forjă activă.

Începând cu secolul al XII-lea, atitudinea omului occidental în faţa destinului său spiritual începe să se modi-[ce. Nemairesemnându-se a fi jucăria forţelor obscure, el cepe să se împotrivească acestora. Pentru unii, atât ferici cât şi laici, această voinţă de luptă a luat forma unui Piritualism radical: pentru va învinge răul, ci au căutat duritatea şi mântuirea în refuzul trupului şi materiei, dintre ei, mulţi au pus de asemenea în discuţie Biserica b aspectele sale vizibile (ierarhie, sacramente, dijme etc), lesperând să primească iertare decât prin intermediul penilor care realizau în viaţa lor perfecţiunea

cvangheli – Alte curente, care au rămas în sânul ortodoxiei, s-au

157

străduit să dea un sens efortului şi suferinţei omeneşti, raportându-le la durerile şi chinurile lui Christos. Ele stau la originea spiritualităţii penitenţiale şi, în acelaşi timp, a „religiei faptelor”, care au avut un mare svicces în lumea laicilor şi au fost baza cruciadelor, a mişcărilor ascetice şi a „revoluţiei caritătii” pe care le-am studiat mai înainte. În acest nou climat spiritual, libertatea, şi mai ales responsabilitatea personală a creştinului, sunt mult mai mari. Acestuia îi este permis să participe activ la propria sa mântuire şi să câştige lumea cerească, întx-un fel, cu forţa pumnului. Îndeosebi sacramentul penitenţei şi întâlnirea lui Christos în cei săraci îi permit să se pregătească în vederea Judecăţii de apoi. În sfârşit, pentru o elită restrânsă, personalizarea vieţii spirituale se dezvoltă îr-tr-o ştiinţă a unirii cu Dumnezeu întemeiată pe experienţa mistică şi al cărei punct de plecare devine devoţiunea faţă de umanitatea lui Christos. Sufletul, mişcat de dragostea lui Dumnezeu pentru creaturile Sale, ajunge atunci să contemple, chiar pentru o clipă, intimitatea misterului Său, pentru a beneficia în schimb de numeroase mângâieri.

Rafinarea şi interiorizarea simţului spiritual merg mână în mână în epoca medievală, aşa cum se poate constata din formele de convertire. În prima vârstă feudală, un creştin care se convertea era obligat să fugă de lume, fie închizându-se într-o mănăstire, fie plecând în pustiu. Ruptura cu existenţa păcătoasă se manifestă într-adevăr în primul rând prin respingerea societăţii vremelnice şi a vieţii profane. În secolul al XII-lea, aceste forme exterioare ale convertirii se menţin şi ele devin chiar locuri comune ale literaturii hagiografice: nu se poate imagina un sfânt care n-a urmat acest itinerar spiritual. Însă cuvântul *conversus* capătă un nou sens: el desemnează când laici care s-au plasat sub protecţia religioşilor şi le-au oferit munca lorcând bărbaţi şi femei

care, în număr crescând, se pun în serviciul celor săraci în spitale şi leprozerii. Curind-convertirea se reduce, odată cu *penitenţii*, la practicarea unei reguli implicând refuzul aspectelor pur lumeşti ale existenţei profane, trăite însă în mijlocul oamenilor, fal

158

schimbarea stării lor. La capătul acestui proces, fuga de lume este total interiorizată.

N-ar fi potrivit să încheiem această carte fără a-l arăta cititorului cât de provizorie şi incompletă este sinteza pe care tocmai i-am prezentat-o. Necesităţile expunerii ne-au făcut să insistăm asupra elementelor cunoscute şi a rezultatelor obţinute. Pentru a fi nepărtinitori, ar trebui să evidenţiem de asemenea lacunele importante care există pentru noi în cunoaşterea spiritualităţii medievale şi problemele care rămân fără soluţie, cel mai adesea din pricina incorectei lor formulări. Nu vom da decât un exemplu: cel al spiritualităţii populare. Potrivit prea rarelor mărturii de care dispunem, se pare că ea constituie într-adevăr o realitate profundă şi coerentă care, din când în când, ajunge la suprafaţa istoriei, şi ale cărei principale componente sunt exaltarea celor umili, spiritul penitenţial şi voinţa de a-şi însuşi bogăţiile spirituale ale monahismului. Acest ansamblu de credinţe şi aspiraţii apare în explozii colective de fervoare care, de la strămutarea relicvelor la cruciade, sparg periodic atonia obişnuită a vieţii religioase a maselor. Rămâne de explicat cum s-a format această spiritualitate şi ce raporturi a întreţinut cu cea a clericilor79. Nu vom regreta că am încheiat printr-o asemenea mărturisire de ignoranţă dacă aceasta va fi în măsură să stimuleze cercetarea într-un domeniu încă foarte puţin străbătut.

NOTE

Cf. primele rezulta le ale anchetei asupra „spiritualităţii populare”.

În „Revuc d’Histoire de la Spiritualile”, 49, 1973, pp. 493 – 504.

În special lucrarea fundamentală a lui J. LECLERCG.

F. VANDEN-BROUCKE şi L. DOUYER. *La spiritualită du Moijen Age*, Paris, 1961.

718 p.

V. CONGAR, *Deux facleurs de sacralisalion de la vie sociale au*

Moyenăge (*en Occident*), „Concilium”, 47, 1969, pp. 53 – 63.

E. DEI-ARUELLE, *La Gaule chrelienne a Vâpoque freuxque*, „Revuc d’Histoire de l’Eglisc de France”, 38, 1952, pp. 64 – 72”.

J. CHlă UNI, *Im pralique dominicale dans UEglise franque*, Revuc

159

d’Histoire de 1 EgHsc de France”, 42, 1956, pp. 1G1 – 174.

6. J.-A. JUNGMANN, Mtssarum Souemnia, Paris, 1964, t 1, pp. 106 – 126.

7. E. DELARUELLE, *Joivis d’Orlâans et le moralisme caroungien*.

„Bulletin de Lltterature cecitstasuquc”, 55, 1954, pp. 129 – 143.

8. DHUODA, *Maixuel pour mon f\ls*, ed. şi trad. P. RICHE, B, de

VREGILLE, C. MONDESERT, „Sourccs chrcticnnes”, 225, Paris.

1975.

9. C. VOGEL, *Le pecheur el la piniience au Moyen Âge*, Paris, 1966, mai ales pp. 15 – 27.

10. G. LE BRAS, *Les penitenticis irlandais*, în *JLE miracle irlandais*”.

Paris, 1956, pp. 172 – 207.

11. Numeroase mărturii în P. RICHE, *La vie quolidiprine* dans l’E? 7 ip (re *carolingien*. Paris, 1973, pp. 215 – 226.

12. Texte traduse de C. VOGEL, *op. e\L*, p. 87.

13. *IbidL*, p. 89.

14. Cf. A. FRANZ, Dte kirchticfien *Benedikuanen im Mittelalter*, 2 vol.

1909.

15. C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architeclure et Uturgie a*

l'époque carolingienne. Paris, 1903, p. 245.

16. C. LEONARDI, *Spiritualită di Amiwogio Au pterto*, „Studl medievali", seria a treia, 9, 1968, pp. 1-131.

17. „Annales de Quedilndburg", M.G.H. S.S., III, p. 54.

18. Marc BLOCH, *La sociale feodale*, 1.1, 1939, p. 139.

19. Ph. SCHMtTZ, *La liturgie de Ckuuj*, în „Spiritualită cluniaccnse".

Todi, 1960, pp. 83 – 99.

20. În special în marca şa carte, *L'Amour des lettres el le deşir de* Dicu, Paris, 1957.

21. R. BULTOT, *Spirituels et theologiens devatxt* Hionime *et le monde*.

„Revuc thomisle", 64, 1964, p. 546.

22. J. BATANY, *l'Églisect le mepris du monde*, Jnnales E.S.C. „20.

1965, pp. 218 – 228.

23. L-J. BATAILLON ŞI J-P. vlOSSUA, Le *mepris du monde*. *De Vinterăt d'une discussion acluelle*. „Revue des Sciences philosophiques et

Uiiologiques", 51, 1967, pp. 23 – 38.

24. E. GILSON, *Le message de* Clmuj, în „actuiiy", Dijon, 1950, p. 30.

25. ABBON DE FLEURY, *Apologeticus ad Hugonem el Rodbertum reges*

Francorum, *P.L.*, 139, 463.

*2*6.1D., *foid.*: „În ceea ce priveşte starea conjugală, omul, la vârsta 1»

care ispitele datorate nestatorniciei simţurilor sunt puternice, p „ale evita doar prin Iertarea păcatelor să cadă într-o stare încă şi mal rea".

27. Orderte VITAL, *Hist. ecclâs.*, V, 20.

28. Cf. A. FRUGONI, *Incontro con Clumi*, în „Spiritualită cluniaccnse.

Todl, 1960, pp. 23 – 29.
160
36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
B. ROSENWEIN, *Feudal warand monasticpeace*: *Cluniac liturgy as ritual aggression*, „Vlator”, II, 1971, pp. 129 – 157.
Decret, c. 7, XII q. I, Friedberg, p. 678.
J. TOUSSAERT, Le *sentiment religieux*, *la vie el la predique religieuse des laâcs enFlandre maritime*... *aux XIV*, *XV et debut du XVT slecle*.
Paris, 1963, p. 247.
Raoul GLABER, *Histohxs*, II, 4, 32 – 34, citatele P. ROUSSET, *Raoul*
Glaber, *interprete de la pensée commune au XT slecle*, „Revuc d’Histoire de l’Église de France”, 36, 1950. pp. 5 – 24.
G. DUBY, *Van mii*. Paris. 1967. p. 146.
R. FOSSIER, *Remarques sur l’étude des*. *commotions” soclales aux*
XT et XIF siècles, „Cahiers de Civlllsauon medievale”, 16, 1973, pp. 45 – 50.
C. VIOLANTE, *I vescoul* dell’*Italia centro-settentrlonale e Io svlluppo deW economia monetăria*, în „Studl sulla cristianilă medloevale”.
Milano, 1972. pp. 325 – 347.
M. MOLLAT, *Le probleme de la pauvrete au Xir slecle*, în „Vaudois languedoclens et pauvres catholiques”. „Cahiers de Fanjeaux”, n° 2, Toulouse. 1967, pp. 23 – 47.
M-D. CHENU, *Moines*, *cleres et laâcs au carrefour de la vie evangeltque* (*XIF’s.*), „Revue dWistolre

eccleslastlque”, 49, 1954, pp. 59 – 89.

Fapte II, 44: „Toţi cei ce credeau erau laolaltă şi aveau toate de obşte”, şi IV, 32: „Iar inima şi sufletul mulţimii celor ce am crezut erau vina şi nici unvil nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obşte”.

M-H. VICAIRE, *L’imitaiion des apâtres*: *moines*, *civmoines et mendiants* (*IV-XIIr siècle*). Paris, 1963.90 p.

„Şi cu mare pulerc Apostolii mărturiseau despre învierea Domnului

Iisus Hristos” (*Fapte* IV, 33).

Aşa cum a arătat R. GREGOIRE într-un studiu recent. *L’adage ascétique* Nudus nudum Christum seqvii, „Studi *Ştorici în onore dl O. Bertolini*; Pisa, 1972, 11, pp. 395 – 409, expresia este tradiţională şi datează din vremea sfântului Ieronim, însă în secolul al XII-lea apare frecvent’în texte pentru a marca dorinţa de a trăi într-o sărăcie totală.

Ch. DEREINE, *La spiritualită „apostolique” des prennersfondatcurs d’Afflighem* (*1085 – 1100*), „Revue d’Histolre Eccleslastique”, 54.1959, pp. 41 – 65.

— „Cavalerul se face călugăr, dar din sărac el devine bogat”. Text citat de J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XT et XR*° siècles, în „Au. * *sources de la spiritualile occidentale*”. Paris, 1964, p. 179.

L. GENICOT, *L’arâmitisme du XF siecic* dans son contexte économique et social, în „L’eremtttsmo *îi\ Occidenic nei secoli XI e XII*”, Milano. 1965, p. 69.

161

45. *Coutumler de l’ordre de Saint-Rul*, Ed. A. Carrier de Delleuse.

Sherbrooke, 1950, p. 97.4C. L. MILIS, *L’ordre des chanoines răguliers d’Arroualse*, Bruges, 19G9.

653 p.

47. Despre această problemă, cf. preţioasei lămuriri a lui J. BEC-QUET, Clianoines *reguliers et eremitisme clerical*, „Revue d’Histoive de la Spiritualité”, 48, 1972, pp. 361 – 370.

48. M-H. VICAIRE. op. cit., p. 80.

49. Anselme de HAVELBERG, *P.L.*, t. 188, c. 1131 – 1132, Irad. de F.

PETÂT, *La r & foxme des pe & tres au Moyen Âge. Pauvrete et vie commune*. Paris, 1968, p. 91.

50. Aşa cum a arătat R.A. DONKIN, *Vie Cisterciaix Order and the*

Settlement of Notihern Eiifitand, „Geographic Revlew”, 59, 1969, pp. 403 – 416.

51. Cf. (n/ra, pp. 159 – 163.

52. Scrisoare către Rudolf al Suablel, 11 Ianuarie 1075, *Gregorii VII*

registnun, Ed. E. Caspr, 1920, p. 104.

53. G. DUBY, Le monachtsm*ect l'économie rurale*, în *Jlommes et strictures* du *Moijen Age*”, Paris, 1973, p. 392.

54. L.K. LITTLE, *Pride goes before Avarice*: *Social chartge arid the vices în Latin christendom*, „The American Historical Review”, 76, 1971, pp. 16 – 49.

55. Walter MAP, De *nugis* curiaiiiun, d. 1, c. 31, tfad. R. FOREVILLE, în

„Lalran 1. H”, 111”, şi „Latran IV” Paris, 1965, p. 207.

56. Ep., 1, 15, citat de R. BULTOT în J *laici nella. Societas christiana” dei secoli XIeXU*, Milano, 1968, p. 391.

57. Aşa cum bine a arătat R. MANSEIX1 într-o lucrare fundamentală.

L'eresia del mele, Napoli, 1963, pp. 118 – 149.

58. Textul cel mai important în această privinţă este 2 *Tesalonicient* II.

10: „Cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănânce”.

59. „Scoală-te şi treci de la odihnă la muncă”.

60. J. LE GOFF, *Metieret profession d'après les mamtels de confesseiers au Moyen Âge*, în *„Beiträge zum Berufsbewusstsein des M & telalterlichen Menschen”*, Berlin, 1964, p. 53?

61. Cf. E.G. BLANCO, Tlic Rule *of the Spanish Militari/ Order of St.*

James, *1170 – 1493*. Leiden, 1971, 171 p.

62. Cf. mărturiei cardinalului Jacques de Vltry (1165 – 1240) în legătviră cu aceştia: „Cei umiliţi care au abandonat totul pentru

Christos se adună în diferite locuri, trăind din munca mâinilor lorpropovăduind adesea cuvântul Domnului şi ascvutându-L civ drog.

Inimă. Credinţa lor este la fel de profundă pe cât e de trainică *M*

fapta lor folositoare” (Jacques de VITRY, *Lettres*, Ed. Huyghens.

P-72) – …

63. Despre toate aceste noi aspecte ale carităţii în secolul al XII-lea, alţi teoretice cât şi practice, ne vom referi la importanta culegere de

162

studii publicată sub îngrijirea lui M. MOLLAT, *Études sur l’histoire de la pauvrelă au Moyen Aga*, Paris, 1974, 855 p. Vom găsi aici rezultatele unei vaste anchete colective la scara Occidentului.

Text citat de E. DELARUELLE, *L’idâal de pauvrelă a* Toutouse au *XJT*

siècle, în „*Vaudois langucdocicns et pauvres calhounues*”, „Cahicrs de Fanjeaux”, 2, Toulouse, 1967, p. 74.

Viaţa sfântului Raymond Palmerio, mă A.

— *SS.*, *Mii*, VI, pp. G45 – 657.

Bemold de Constance, *Clvonicon*, *P.U.* 148, c. 1402 – 1403.

Elogiu noului ordin al cavalerilor.

Text citat de A. MENS, *L’Ombrie italiennect VOmbric brabanconne*.

„Eludes franciscaines”, 17 (Supliment), 1968, p. 18. G9. Henri de SUSE (Hostlensis), *Summa aurea*, llb. III, Veneţia, 1570, p. 193.70. Acest cuvânt trebuie înjcics aici în sensul de creaţie viciată de păcat. 71. E. DELARUELLE, *La spiritualiia du pălerinage de Rocamadour au*

Moyen Âge, „Bulletin de la Soclete des Études… du

Lot”, 1966, p. 71.

72. Y. LEFÈVRE, *L’Elucidarium* et les *hicidaires*. Paris, 1954, p. 338.

73. J. LE GOFF, *art. cât*, p. 52.

74. M-D. CHENU, *La fin des temps dans la spiritualiimedievale*.

„Lumicrcctvic”, II, 1953, pp. 101 – 116.

75. L. GENICOT, *L’aremitisine dans son contexte* économique *et social*, în *JL erenxitismo în Occidente nei secoli XI e Xir*, Milano, 1965, pp. 45 – 69.

76. *Şalulations des vertus*, în *„Saint François d’Assise, Documents”*, ed.

şi trad. T. DE ZBONNETS şi D. VORREUX, Paris, 1968. p. 168.

77. Aşa cum bine au arătat B.H. ROSENWEIN ŞI L.K. LITTLE în

1 articolul lor: *Social incanuig in the monastic at \d mendtcant Spiritiia-Ulies*, „Past and Present”, 63, 1974, pp. 4 – 32.

78. Astfel, în *Raoul de Cambrai*, cd. Le Glay, p. 95, îl vedem pe Raoul împărţind tovarăşilor săi euharistia sub formă de ierburi: „nefiind preot în preajmă, destui cavaleri se cuminecară cu cele trei fire de iarbă”.

79. Vom găsi clemente interesante în legătură cu acest subiect în volumul *Les religions populaires*, cd. de B. LACROIX şi P. BOGL10-NI, guebec, 1972, pp. 50 – 74.

78. Bibliografie

1. LUCRĂRI GENERALE

LECLERCG (J.), VANDENBROUCKE (F.). BOUYER (L.), *La spiniualue du*

Moyenăge, Paris, Aubier, 1961.

Histoirespiriluelle de la France, Paris, Beauchesne, 1964, (pp. 43 – 124). GENICOT (L.), *La spiritualuă mădievale*. Paris, Fayard, 1971. LECLERC9 (J.), *Aux sowces de la spbuualilă occidentale*. Paris, Ed. du

Cerf, 19G4.

MORGHEN (R.), *Medioevo Cristiana*, Bari, Laterza, 1958. SOUTHERN (R. W.), *Western Society and the Church*

in the Middicăges.

Londra, Penguin Books, 1970. VIOLANTE (C.), *Studi sulla Cristianită mediaevale*. Milano, Vila e Pensicro.

1972.

H. EVUL MEDIU TIMPURIU

JUNGMANN (J-A.), *Missarumsollenmia*. *Explicationgenetiquede la messe romaine*, 2 vol., Paris, Aubler, 1950. HEITZ (C), *Recherches sur les rapporis entre archucctwect liturgic a*

Vâpoque carolingienne. Paris, S.E.V.P.E.N., 19G3. RICHE (P.), *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*. Paris, Hachelte.

1973., VOGEL (C), *te pecheur et la penitenec au Moyenăge*, Paris, Ed. du Cerf.

1969.

m. EPOCA MONASTICĂ ŞI FEUDALĂ (SECOLELE X-XI) DUBY (G.), *Adolescence de la chrâlientă*. Paris, Skira, 1967.

164

3 UBY (G.), *L'an mii*, Paris, Julliard, 19G7. PACAUT (M.), *Les ordres monasliques et religicuxau Moyen Âge*, Paris, F.

Natlian, 1970. *H Monhehesimo e la rifomia ceclesiăslica* (1049 – 1122), Milano, Vita e

Pensiero, 1971. *Spiritualită cluniacense*, Todi, 19G0. GOUGAUD (L.), *Dâvotions et praliques ascâliques duMoyen Age*, Paris.

1925.

3 ULTOT (R.), *Christianisme et valcurs humaines*. *La doctrine du mâpris du monde en Occidănt de saintămbroise a Innocent Uf*, Paris, B. Nauwc-lacris, 19G3 şi 19G4. – ÎNCO fG.), *Şloria del monachesimo* în *Ralia dalie origini alla fine del*

Medio Evo, Roma, Ed. Paolinc. 1961.) HN (N.J. *Les fanatiques de l'Apocahjpse*. *Pseudomessics*, *prophetes et*

Uluminâs du Moyen Âge, Paris. Julliard. 19G2. *Mesa e Riforma nella spiritualită del secolo XI*, Todi, 1968. (ICCOLI (G.), *Chiesa gregoriană*, Florenţa, La Nuova Italia,

19G6.

IV. DE LA REFORMA GREGORIANĂ LA ORDINELE CERŞETOARE (SFÂRŞITUL SECOLULUI XI – ÎNCEPUTUL SECOLULUI XIII)

La Vita Comune del cicro nei secoli XI e XII, Milano, VIL a e Pensiero, 19G2.

L'eremilismo în Occidente nei secoli XIeXII, Milano, Vila e Pensiero, 19G5.

v, *Ilaici neila „Societas Christiana" deisecoliXIcXII*, Milano, Vita e Pensiero.

1968.

CHENU (M-D.). *Ijx théologie au Xir siâcic*. Paris, Vrin, 1957. PETIT (F.), *Ui spiritualită des Primontres aux XIF et XIII" siâcics*, Paris.

Vrin, 1945. LECLERCG (J.), *Saint Demard et Uesprit cistercien*, Paris, Ed. du Senil.

19 GG. ALPHANDERY (P.), DUPRONT (A.). *La clirâttente et Videe de emisade*, 2

voi., Paris, A. Michel, 1954 şi 1959.

UCHARD (J.), *Vespril de la cro Osade*, Paris, Ed. du Cerf. 19G9. GRUNDMANN (H.), *Religioase Bewegiuigen im MIU – elalter*, cd. a II-a, Hildes heim, 1961. MANTEUFFEL (T.), *Naissance dune liârâsie*. *Ims adeptes de la pauvreti vohntairc au Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1970. GOFF (J.), *Herâsics et sociâtâs dans VEumpepreindustricile*, *XF-X\mr siècle*. Paris. Mouton, 1968.

MANSELLI (R.), *Veresia del Male*, Napbli. Morano, i9G3. Curfois *langucdociens el Pauvres catholiques*. „Cnhicrs de Fanjcaux", 2.

Toulouse, Privat, 1962.

— Wiaresenlangucdoc, „Cahiers de Fanjcaux", 3, Toulouse, Privat, 1968. *tă e Ricchezza nella spirituălilă dei secoli XI e XII*, Todi, 19G9.

165

MOLLAT (M.), *Recherches sur les pauvres et la pauvrelă daivs VOccident mediâval*, 2 voi... Paris, Publications de la Sorbonnc, 1974.

V. FORMELE ŞI CONŢINUTUL EXPERIENŢEI RELIGIOASE ÎN EVUL

MEDIU

Peilegriiiaggl e culio dei santi în Europafuxo alia prima crociala, Todi, 1963. SIGAL (P.A.), *Les marcheurs deDieu. Pălerinages ctpăleriixs auMoyenăge*.

Paris, A. Colin, 1974.

La Bihbia neWalto Medio Euo, Spolclo, 19G3. CHENU (M-D.), *L'eveil de la conscience dans la ciuilisalion vxedidvale*.

Montrfal-Paris, Vrin, 1969. DUMOUTET (G.), *Corpus Domini Awc sources de la piâlc eucharistique medievale*. Paris, 1942.

DUBY (G.), *l'Europe des calhedrales*, 1140 – 1280, Paris, Sklra, 196G. GILSON (E.), *Saint Bernard*: *un itincraire du retour a Dieu*, Paris, Ed. du

Cerf, 19G4. McDONNELL fW.M.), The *Begutnes and Beghards* (n *inedieval culture*, *with special emphasis on Uie Belgian scene*-New Brunswick, 1954. Îl dotare *e la morte noua spiritualiia dei secoU. XII e XIII*, Todi, 19G7. DELARUELLE (E.y, La *pieţe papukiirc au Moxjen Age*, Torino, La Boucga d'Erasmo, 1975.

— Postfaţă

Note despre spiritualitatea creştinismului răsăritean în secolele VIII-XII

„Expresii precum teologia sau spiritualitatea laicilor nu numai că n-au existat în Orient, dar ar fi stârnit o imensă Uimire dacă ar fi fost folosite" 1. Într-adevăr, spiritualitatea bizantino-slavă se identifică, în perspectivă istorică, cu monahismul; acesta nu a fost niciodată considerat, în Răsărit, drept o vocaţie religioasă în rând cu altele, drept o soluţie spirituală aleasă, după criterii personale, dintr-un număr de direcţii posibile, ci ca un model de viaţă prin excelenţă. evanghelic, ca singura cale prin care se poate trăi în chip autentic creştin.

Pentru un observator din afară, o astfel de constatare era deja evidentă la începutul secolului al XIII-lea, când Inocenţiu al III-lea compară polimorfismul şi dinamismul

vieţii religioase occidentale, pe care le justifică prin tradiţia petrină, cu spiritul greco-oriental care, asumându-şi [credea pontiful) paternitatea Evanghelistului Ioan, şi-ar >ăsi numai în starea monastică principiul de unitate şi frizontul desăvârşirii: „*qaiaverograecorumpopulodatusese*” catus *Joannès, a quo et iricepil perfectorum religio mona-*ţi, *bene Lypurn gerit illius spiritus qui quaerit et diligit*

Monahismul oriental este însă, prin geneză, de Up şi, ca atare, ar trebui să fie lipsit de orice modelatoare în afara propriilor sale frontiere. monah este doar acela care trăieşte de unul

167

singur, suficient sieşi, nu numai evitând orice contact cu lumea, dar şi într-un fel de neîmpăcată polemică cu aceasta. Căci demonul ispititor ia întotdeauna forma cea mai concretă a realităţilor mundane, încercând să declanşeze în conştiinţa pustnicului resorturile dorinţei de putere ori ale sexualităţii. De aceea, existenţa călugărului nu poate fi decât o continuă „fugă din lume”, spaţiul său de predilecţie fiind „pustia”. Al patrulea canon al Conciliului ecumenic de la Calcedon interzice monahului orice amestec în viaţa publică, obligându-l să se dedice exclusiv contemplaţiei solitare, adică „liniştirii” şi rugăciunii intense. Astăzi încă, ritul tunderii în monahism prescrie postulantului să-şi manifeste intenţia clară de a duce „viaţă pustnicească”. Idealul cuprins în Vita *Antonii*, refugiul în singurătatea şi ariditatea sensibilă a deşertului, rămâne în principiu neschimbat, întreaga evoluţie a spiritualităţii bizantine fiind dominată de ideea datoriei istorice a călugărilor de a actualiza în permanenţă acest ideal.

În fapt, „fuga” este departe de a fi fost unica reacţie socială legitimă a monahismului, în epoca bizantină ajungând uneori să fie chiar gestul cel mai puţin previzibil. Încă din Antichitatea târzie. Părinţii deşertului au fost împiedicaţi să ducă până la ultimele ei consecinţe chemarea lor anahoretică, fiind adesea solicitaţi să reînnoade legăturile cu lumea. În aceeaşi situaţie paradoxală s-au aflat şi eremiţii şi stiliţii secolelor al VI-lea

şi al VII-lea, izolarea lor – definitivă în intenţii – devenind câteodată de-a dreptul fictivă în practică. În toate cazurile cunoscute din textele ascetice, „fuga din lume” este, în cele din urmă, mal degrabă afectivă decât efectivă. Însăşi apariţia scrierilor *Ascetica – Paterikon*, *Gerontikon*, *Historia lausiaca*, *Apoph tegmata Patnim* etc. – este o dovadă că radicalitatea proiectului anahoretic n-a fost altceva decât o utopie. Acolo unde sunt prezenţi discipoli capabili să consemneze, în vederea difuzării, sentinţe şi pilde, nu mai poate fi vort>jj despre singurătate, oricât de relativ sau simbolic ar, înţelesul pe care l-ar avea noţiunea. Literatura este o forr>ia de publicitate la care eroii deşertului au consimţit: peni*11

168

a deveni exemplară, „fuga din lume” are nevoie de martori. Istoria primei spiritualităţi monastice este, fundamental, o istorie literară. Cu acest titlu va modela religiozitatea bizantină şi va fi invocată ori de câte ori se va pune problema – la începutul veacului al LX-lea de către Theodor Studitul, în cel de-al XIV-lea de către Grigorie Sinaitul, la sfârşitul secolului al XVIII-lea de către Paisie Velicikovskij – căutării temeiurilor pentru reînvierea unei spiritualităţi proprii Orientului creştin.

Cum se transformă singurătatea în spectacol, oricât de edificator, iar pustnicul în personaj literar, fie el şi paradigmatic? Şi mai ales, care este rostul acestui paradox?

„Fuga din lume” este o convertire, mobilul anahorezei este *metanoia*, o schimbare totală a modului de viaţă potrivit unui ideal pe care Antichitatea târzie şi Evul Mediu l-au socotit evanghelic: căutarea împărăţiei lui Dumnezeu prin renunţarea la lume. Despărţirea de lume a fost considerată drept forma veritabilă a pocăinţei depline. În sens strict, convertirea este un eveniment ce nu poate avea loc decât în ordinea istoriei personale, un act de conştiinţă ce ţine de singularitatea şi irepetabilitatea fiecărui destin în parte. Or, pe firul secolelor al IV-lea şi al V-lea, simultan cu instalarea anahoreţilor în deşert,

Biserica – triumfătoare în încleştarea cu Statul roman – îşi pierde pas cu pas obiceiul de a se adresa nemijlocit conştiinţei individuale. De acum înainte, misionarismul creştin va opera în special cu grupuri etnice şi comunităţi locale largi. Acestea nu au însă darul de a se converti, de a se constitui în subiect colectiv al pocăinţei. Popoarele pot adopta instituliile şi discursul creştin, învaţă să accepte – sau să suporte – creştinismul ca religie dominantă. Desfăşurându-se la nivelul istoriei globale, un astfel de proces prezintă pâteva riscuri inevitabile: tendinţa de a-l imita pe principe n loc de a-L urma pe Christos, de a preschimba conformi-atea cu un ideal de viaţă în conformism social şi de a 5 ubstitui credinţei un ansamblu de practici religioase cu numire creştină, dar cu o stăruitoare funcţie magică.

Părinţii deşertului au fost, de fapt, nişte marginali fără

169

raporturi regulate cu Biserica şi cu viaţa sacramentală a acesteia. Singura autoritate recunoscută de anahoreţi este Duhul Sfânt, unica instanţă la care recurg este divinitatea. Pustnicii, în pofida complezenţei lor literare, nu au nevoie de medierea unei Biserici pe care o părăsesc odată cu lumea. Întemeindu-se tocmai pe tradiţia monahismului primitiv, Theodor Studitul va afirma mai târziu caracterul harismatic al călugărului şi, pe cale de consecinţă, superioritatea acestuia faţă de ierarhia ecleziastică, atât în probleme de credinţă, cât şi de disciplină3. În veacul al XI-lea, Simeon Noul Teolog şi Paul Everghetinos vor confirma, la rândul lor, bizuindu-se pe aceeaşi tradiţie literară, faptul că monahii sunt oameni conduşi de Duhul Sfânt, care nu au personal nevoie de niciun fel de îndrumare umană (mai precis extramonastică), fiind, dimpotrivă, capabili să-i guverneze spiritual pe ceilalţi 1. Numai că anahoretismul înfloreşte într-o epocă în care Biserica îşi defineşte sistemul doctrinar împotriva ereticilor, îşi consolidează structurile instituţionale (începând cu monarhia episcopală) pe seama

pluralismului harismelor ce pare să fi caracterizat perioada apostolică şi, în sfârşit, încheie compromisul istoric cu Statul (cu Imperiul, dar şi cu regalităţii e barbare).

Doar într-vin asemenea context ecleziologic se poate explica fenomenul de recuperare de către Biserică a marginalităţii anahoretice, propusă dintr-odată ca centru în jurul căruia spiritualitatea orientală va trebui să se organizeze, ca normă a oricărui demers spiritual. Mai întâi, episcopatvil îşi asumă – prin Sfântul Vasile cel Mare, de pildă – sarcina disciplinării, structurării şi integrării monahismului în noile cadre bisericeşti prin intermediul modelului vieţii comune. Apoi, prin procedeul sacralizării, pustnicilor le este atribuită, cu preţul agregării lor în comunităţi monastice, o centralitate şi o vizibilitate la care nu râvniseră niciodată. Aceşti marginali, recenzaţi şi concentraţi în obşti, sunt adoptaţi nu numai de Biserică „dar şi de către Statul legislator. În anul 539, Novela 133 a împăratului Iustinian declară: „Viaţa monahală (i-e-*

170

solitară, *moneres bios*), ca şi contemplaţia [*ihedria*] practicată în cadrul ei este un lucru sacru (*pn ima icron*); ea înaltă spontan sufletele către Dumnezeu şi este utilă nu numai celor care o practică, ci îi ajută în *v.mk*\ egal pe toţi ceilalţi, prin puritatea ei şi prin rugăciunile pe care le altă către Dumnezeu”.

Este un loc comun în scrierile ascetice şi în literatura spirituală modernă cel potrivit căruia monahismul îndeplîieşte o funcţie profetică în sânul comunităţii creştine: Iu gării sunt oameni care duc o viaţă angelică pentru a se intui ei înşişi, dar şi pentru a vesti în chip concret îajorităţii că împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat, că este posibilă, prin credinţă, încă din această lume, o aproximare a stării spirituale paradiziace. Pe scurt, monahii ar fi îngeri în trup, cetăţeni ai Cerului în exil pe imânt. Textul Novelei imperiale – dând formă juridică aentalităţii vremii în care a fost redactat – mai indică însă cel puţin alte două funcţii ale monahismului, de o însemnătate socială cu mult mai mare decât cea profetică,

în primul rând, călugărul are funcţia socială de a reaminti creştinătăţii că *metanoia*, convertirea rămâne o alegere individuală, numai cu această condiţie fiind autentică şi pură. De aceea, în teorie, monahismul oriental nu şi-a abandonat nicio clipă vocaţia sa solitară, exprimată chiar în *coenobium* de radicalitatea unei opţiuni iniţiale pe care nu o poate face nimeni în locul tău. Tradiţia prevede ca fiecare carieră monastică să fie inaugurată de o întrebare fundamentală: „Cum să mă mântuiesc?” Această interogaţie nu se adresează niciodată episcopului sau parohului – reprezentanţilor Bisericii instituţionale, cu alte cuvinte –, ci unui *abbas*, unui „bătrân” (*geroix starels*), adică cuiva care – nefiind adesea nici măcar preot – a ştiut să dovedească prin traiul său „pustnicesc” s-a convertit cu adevărat (şi pe cont propriu), transformând Evanghelia din obiect de cult în principiu de viaţă, în acest punct se află rădăcina istorică a unui fenomen os specific creştinismului răsăritean; preluarea de mănăstiri, în dauna parohiilor, a funcţiei penitenţiale

171

a Bisericii. „De patru sute de ani, credincioşii au preţuit şi au slăvit în asemenea măsură cinul monahal, încât mărturisirea păcatelor, ispăşirile şi dezlegarea au fost transferate călugărilor”, observa încă în secolul al XII-lea Ioan din Antiochia5. Creştinul oriental dornic să-şi adâncească viaţa spirituală, să trăiască experienţa convertirii şi a pocăinţei trebuie să pornească în căutarea unui îndrumător duhovnicesc ales din rândul monahilor, singurii martori nemincinoşi al unei asemenea experienţe. Este aici o descalificare *dejacto* a clerului secular – însărcinat de canoane să administreze taina reconcilierii –, o recunoaştere explicită a insuficienţei spirituale a condiţiei sacerdotale: „preotul de mir să se poarte cu sfinţenie şi să se străduiască să trăiască în felul călugărilor, ba chiar să încerce, la vreme potrivită, să se facă călugăr”, recomandă Simeon al Thessalonicului6, un arhiepiscop care nu-şi stima preoţii peste măsură.

Deşi, la nivelul discursului teologic, între călugări şi

laici domneşte o egalitate ontologică perfectă, *epises panta*, după formula lui Theodor Studitul7, singura deosebire dintre cele două stări creştine fiind dată de căsătorie8, în realitate, un restaurator rus din secolul al XV-lea al tradiţiei studite nu face decât să exprime o veche şi trainică concepţie orientală – cu origini coborând până la Sfântul Ioan Cassian9 – atunci când declară că „până şi pruncii ştiu că nu poţi să respecţi poruncile lui Dumnezeu fără să renunţi la lume şi să te faci călugăr” 10.

Unui laic, şi încă înalt funcţionar public, interesat să şuc care sunt mijloacele cele mai directe şi mai simple de a trăi nu în sfinţenie, ci pur şi simplu creştineşte, Theodor Studitul îi trimite acest inventar: „sărăcie spirituala, frângerea inimii, lacrimi, blândeţe şi alinare, pace, milostivire, ochii sufletului înălţaţi spre Dumnezeu, lepădare de bani, silă faţă de lume, cumpătare, înfrânare (sexuală). Altfel spus, însuşi programul vieţii monastice. Spătarul Marianos ar fi trebuit, pentru a urma sfatul corespondentului său spiritual, să-şi părăsească pe loc căminul biroul şi avutul pentru a se alătura. comunităţii studite.

Pare deci că, în practică şi în ciuda condescendenţa

teologice faţă de laici, extra*coenobio nulla salus*, în afară de mănăstire nu există mântuire. Aşezământul monastic devine, în Răsăritul creştin, un fel de Biserică a iniţiaţilor în interiorul Bisericii, singura care are un acces privilegiat la Duhul Sfânt şi care e capabilă să asigure sacramentele spirituale indispensabile mântuirii. Această „biserică interioară” îşi afirmă supremaţia la începutul secolului al – le-a împotriva Bisericii bizantine, dominată de împăraţii, piscopii şi universitarii iconoclaşti care, în veacul precedent, se străduiseră sistematic să distrugă monahismul, văzând în el o formă de libertate incompatibilă cu intelectualismul doctrinei oficiale.

Odată ce a adoptat acest aspect ecleziologic, monahismul trebuia să se doteze şi cu un sistem sacramental 1 coerent şi articulat celui al Bisericii. Astfel,

intrarea în monahism nu va fi, ca în Occident, o promisiune personală, un angajament faţă de propria conştiinţă promovat înaintea comunităţii, ci rezultatul unei intervenţii sacerdotale, o consacrare liturgică, o taină catalogată imediat după hirotonii: *mustârion monac*] *iikes teleioseos* stă scris – în capitolul al şaselea al *Ierariiiei Ecleziastice* a „dumnezeiescului Dionisie”, care nu uită să adauge că starea monastică este cea mai înaltă dintre toate(*upselotera taxis*), depăşind în demnitate atât ierarhia ordonată, cât şi, fireşte, condiţia laică12. În acelaşi limbaj pseudodionisian va vorbi apoi Ioan din Antiochia despre „divina falangă monastică” ce deţine „harul desăvârşirii” prin „iniţierea rituală” în „taina consacrării monahale” 13.

Constituită sacramental ca *taxis*, ca *ordo monasticus* deplin realizat şi autosuficient, „tagma călugărească”.

tonachikon tagma) nu putea evita responsabilităţile ostolice, la care este chemată de îndată ce marginalitaanahoretică ocupă, prin răsturnarea vocaţiei sale, centrul spiritualităţii orientale. Un ucenic al Sfântului

Antonie cel Mare, Ammonius, îi îndeamnă pe pustnici, după ce au atins desăvârşirea în singurătate, să se consacre alungării demonilor şi facerii de minunr în fo’ celor mulţi11. Pentru monahismul reformat al

173

secolelor 1X-XI, *vita apostolica* nu mai înseamnă însă activitate misionară după exemplul apostolilor şi nici măcar întoarcere cu faţa spre lume pentru a împărţi cu ceilal (J – prin exorcisme şi miracole – darurile Duhului Sfânt primite în deşert, ci, pur şi simplu, ridicarea la un grad de sfinţenie egal cu cel al apostolilor: Simeon Noul Teolog, consemnează discipolul său Nichita, era „posedat de Dumnezeu” şi „copleşit de haruri precum cândva apostolii” 15. În ambiantă studită, chiar şi spiritul apostolic se transformă într-o facultate interioară a sufletului.

Dacă prima funcţie majoră a monahismului a fost aceea de a aduce mereu aminte creştinătăţii răsăritene că *metanoia* este un act personal, cea de-a doua priveşte „utilitatea” socială a vierii călugăreşti: potrivit Novelei

133, aceasta ar fi aducătoare de foloase chiar şi celor care nu o practică.

Pe ce cale? Spiritul penitenţial al monahismului reformat postulează – prin vocea lui Simeon Noul Teolog, de pildă16 – existenţa unui „adevărat botez al Duhului” ce este dat nu de apa baptismală, ci de lacrimile pocăinţei, adoptate de tradiţia studită ca semn distinctiv al călugărului. Or, conform capitolului 29 al *Constituţiilor* monastice atribuite Sfântului Vasile cel Mare17, monahul trebuie să înlocuiască *philia*, adică prietenia, afecţiunea arătată unui număr limitat de persoane, prin *agape*, iubire universală în care-i cuprinde pe toţi semenii. *Caritas* este una din trăsăturile de bază ale portretului ideal al călugărului, instrumentul acesteia, indicat de textul Novelei şi de toate scrierile ascetice, fiind rugăciunea. Aceasta poate fi considerată drept forma clasică de apostolat a monahului oriental, în sensul că este modalitatea prin care meritele şi darurile dobândite de el se răsfrâng, în ultimă instanţă, asupra tuturor. credincioşilor. Numai o asemenea fermă convingere i-a putut determina pe suveranii şi potentaţii Răsăritului creştin să copleşească cu danii şi privilegii aşezămintele monastice. Neîndoielnic, avem de-a face aici, ca şi în Occidentul medieval, cu schema funcţionala bipartită, în care misiunea celor care se roagă este să o facă în numele întregii societăţi.

174

O precizare totuşi. Izolarea funcţiei religioase în cadrul schemei tripartite a fost mai pronunţată şi mai durabilă decât în Apus, ducând la un fel de monopol al spiritualităţii, deţinut exclusiv de „falanga monastică” şi de la care sunt excluşi explicit nu numai *bellalores* şi *laboratores*, dar chiar şi membrii ordinului clericilor seculari.

Într-adevăr, spiritualitatea majorităţii credincioşilor nu numai că nu a fost lăsată să se manifeste, dar nu a fost nici măcar considerată drept legitimă, ba chiar ipoteza existenţei unei astfel de spiritualităţi a fost situată în afara

domeniului probabilităţii. Singura spiritualitate posibilă era cea conţinută în idealul deşertului. Ceea ce nu înseamnă că atitudinea spirituală a laicilor s-a redus întotdeauna la o privire resemnată în direcţia vieţii călugăreşti. După atâtea veacuri de creştinism, nu se poate să nu fi încolţit, cel puţin în conştiinţa unei părţi a oamenilor obişnuiţi, a celor care nu se bucurau decât de avantajele primului botez, dorinţa de a trăi cât mai aproape de duhul Evangheliei şi, mai ales, de a trăi astfel în *lume*.

Reforma monastică de la începutul secolului al IX-lea absoarbe în chip evident câteva elemente exterioai e tradiţiei anahortice, a căror sursă trebuie căutată, inevitabil, în frământările şi exigenţele spirituale ale mediilor laice, dacă nu chiar populare.

Alimentată de gândirea grecească, mistica cca. mai „cultă” a Orientului creştin îşi fixase drept scop al vieţii spirituale *Iheoria*. Credinţa, faptele, devoţiunile nu erau decât simple pregătiri ale contemplaţiei, o introducere la starea de unire cu divinitatea. Ca atare, orice locuţiune sensibilă şi orice fel de imagine se cereau înlăturate, căci închiderea „ochilor trupeşti” (adică abolirea oricăror: ohcepte sau reprezentări intermediare) era o condiţie lecesară şi obligatorie pentru deschiderea celor spirituali. De aceea, numai asceţii de origine umilă, partizani ai. sfintei ignorante”, erau adepţii unei contemplaţii sprijinite, n fazele iniţiale, pe recursul la unele medieri sensibile *thedria* physi/ce18). Reforma studită preferă noezei de radiţie filosofică această din urmă cale, mai accesibilă şi

L

175

mai concretă, în care *inima* este identificată drept loc al întâlnirii cu divinitatea: „După cum femeia însărcinată simte mişcările pruncului în pântecele ei, tot aşa şi noi, prin bucuria, voioşia şi vioiciunea desluşite în interiorul inimii, ştim că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în noi” 19.

În Vechiul Testament şi în mistica clasică, *inima* este locuinţa patimilor, o componentă feminină a sufletului

ţanima), labilă, senzuală, legată de inconştient şi supusă mereu seducţiei, în vreme ce *mintea* ar controla latura virilă şi conştientă a sufletului (*animus*). Dintr-o asemenea perspectivă, destituirea minţii (nous) şi alegerea inimii ca organ al vierii spirituale reprezintă, desigur, o valorizare fără precedent a sensibilităţii, dacă nu chiar o recunoaştere tacită a virtuţilor religioase ale sentimentalismului.

Vizibilul imediat şi gesticulaţia demonstrativă invadează, în secolul al VIII-lea, spiritualitatea monastică. Mijloacele penitenţiale puse la contribuţie sunt ieşite din comun, lipsite de discreţie, uneori de-a dreptul extravagante. Sfântul Platon, unchiul şi maestrul lui Theodor Studitul umblă ferecat în lanţuri20, iar Ştefan cel Nou, un înverşunat apărător al icoanelor, trăieşte într-o chilie fără acoperiş, împlătoşat într-un corset cruciform21. În veacul al XII-lea, în ambianţă studită, este compus şi ilustrat în ciclu iconografic un *Canon de pocăinţă* în care ostentaţia gestului şi atitudinii penitenţiale nu mai cunoaşte stavilă (lacrimi, suspine, oftaturi prelungi, frângerea mâinilor, călcarea în picioare a hranei, smulsul părului şi al bărbii, trântitul la pământ, sfâşierea veşmintelor şi a trupului etc.) 22. În sfârşit, la capătul secolului al XII-lea, Eusthatie al Thessalonicului întocmeşte o listă retrospectivă a categoriilor de călugări care practică mortificările: monahii despuiaţi, despletiţi, desculţi, acoperiţi de glod, care dorm pe pământul gol, care nu se spală niciodată, care hălăduiesc în peşteri, care poartă lanţuri, care se adăpostesc sub copaci, care vieţuiesc pe coloane, care se îngroapă de vii, care trăiesc ferecaţi23. Călugărul îşi pune în scenă propria exterioritate, începe să ia în stăpânire domeniul vizualităţii, încurajează expansiunea şi ierarhizarea

acestuia după criterii spirituale, se foloseşte de imagini pentru a-şi populariza modul de viaţă, se ridică în apărarea icoanelor pentru a-şi afirma libertatea în confruntarea cu Biserica oficială.

Monahismul renaşte, în ultima parte a secolului al VIII-lea, în momentul în care preia conducerea rezistentei organizate contra iconoclasmului. Mişcare de rezistenţă ce-şi recruta membrii în mediile populare şi, mai ales, din rândul femeilor. Ele s-au răzvrătit, primele, împotriva iniţiativelor iconoclaste ale lui Leon al III-lea şi tot ele au perpetuat în clandestinitate, în pofida percheziţiilor şi persecuţiilor, cultul icoanelor. Restauraţia imaginilor sfinte, atât cea de la Niceea din 787, cât şi Triumful Ortodoxiei din 843, a fost regizată, pe plan politic, de două femei: împărătesele Irina şi Theodora.

Cultul icoanelor este, prin urmare, nu numai o victorie a spiritualităţii populare, dar şi o cale de promovare spirituală a femeii. Părinţii primelor şapte veacuri creştine nu au luat în calcul reprezentările religioase atunci când au definit şi explicat, în scrieri şi sinoade, doctrina Bisericii, socotindu-le, în cel mai bun caz, manifestări ale unei pietăţi inferioare, utilă în special analfabeţilor şi femeilor. De altfel, teologii greco-orientali nu erau îndeobşte convinşi că femeile sunt, prin natură, capabile să participe la viaţa spirituală: cei de formaţie antiochiană, de exemplu, credeau că numai bărbatul este făcut după chipul lui Dumnezeu24; deşi alexandrinii, mai îngăduitori, erau, în general, de părere că sufletul nu are sex, pentru Origen „femeia devine bărbat” atunci când ajunge la starea de sfinţenie2”. „Maternitatea spirituală” exercitată, în deşert şi mai târziu, de numeroase *ammas* este întotdeauna privită; literatura ascetică, ca un exemplu de „virilitate” sufletească. Sub raportul disciplinei, practicilor penitenţiale şi lecturilor obligatorii, nimic nu deosebea traiul „surorilor” de cel al monahilor. Chiar şi împărăteasa Irina, în rugăciuneaire prefaţează aşezământul mănăstirii de călugăriţe itorită de ea în Constantinopol, îi cere Maicii Domnului să masculinizeze în privinţa virtuţii tot ceea ce este

177

feminin” 26. Oricum, în veacurile IX-XII, monahismul feminin – modelat întocmai după cel masculin şi hrănit de

aceeaşi tradiţie, aspră şi virilă, a deşertului – rămâne o întreprindere a elitelor: prin *numerus clausus* (doar în mod excepţional comunităţile pot avea până la patruzeci de surori) şi prin marcă socială (călugăritele aparţin, de regulă, aristocraţiei celei mai înalte).

Restul femeilor şi laicii în general descoperă însă în cultul icoanelor posibilitatea de a fi acceptaţi de Biserică cu un demers personal, cu o atitudine spirituală proprie ce nu depinde de medierea clerului şi a călugărilor. Iconografia reprezintă mai mult decât o „Scriptură a celor simpli”, cum scrisese cândva Sfântul Grigorie cel Mare. Ea se transformă, în epoca macedoneană, într-un soi de pateric popular, de repertoriu vizual de sentinţe, pilde şi gesturi ce îngăduie majorităţii credincioşilor să practice o anume *Iheoria*. Mai mult decât suport al contemplaţiei (ca în scrierile Sfântului Ioan Darnaschin), icoana devine – alături de *nous* şi de *iiiună* – un loc al întâlnirii cu divinitatea, universal accesibil, o *locuinlă* a harului (după Theodor Studitul) deschisă oricând şi oricui.

Un lucru este limpede: atunci când a preluat direcţia teologică a taberei iconofile, Sfântul Theodor nu a acţionat în interesul spiritual al monahismului; nici regula de la Stoudion şi nici ampla sa corespondenţă purtată în calitate de îndrumător duhovnicesc nu invocă cu insistenţă icoanele şi nu le atribuie vreun rost deosebit. Nu este însă mai puţin adevărat că reflecţia Studitului asupra caracterului concret, material chiar, al Jocurilor în care harul consimte a-şi face simţită prezenţa a influenţat noua spiritualitate monastică în sensul moderării intelectualismului şi sporirii încrederii în eficienţa expresiei sensibile a penitenţei.

Justificarea teologică şi promovarea liturgică a icoanelor se înscriu deci într-un proces istoric inseparabil de activitatea de renovare a monahismului întreprinsă de Theodor Studitul, care a înţeles că o religie fără imagini, o credinţă ce nu se întrupează într-un univers simbolic în care

Imaginarul colectiv să se poată recunoaşte este pândită de pericolul de a se transforma fie într-o gnoză rezervată elitelor, fie într-un cod de etică populară. Pe termen lung, nu a putut fi evitat însă un alt risc: pentru marele număr, religia ajunge să se identifice cu propriile ei reprezentări sensibile, se dizolvă în imagini, obiecte şi devoţiuni, iar divinitatea pare să locuiască oriunde (în lumea creată, în icoane, relicve, biserici), cu excepţia conştiinţei individuale.

Pe seama aceloraşi contacte cu spiritualitatea laicilor se cuvine pusă relativa lipsă de precaute a monahismului reformat în selectarea textelor sale fundamentale, extrase, pe alocuri, din autori eretici sub raport doctrinar, dar fermecători ca expresie literară şi convingători în ţinuta lor spirituală. Simeon Noul Teolog foloseşte din abundenţa”.

(fără însă a-l cita vreodată, semn că ştia cu cine are de-a face) scrierile ascetice ale lui *Isaac Sirul*, pe care Paul

Everghetinos îl va include, cu acest nume, în a sa *Synagoge* „a cuvintelor şi învăţăturilor inspirate ale sfinţilor părinţi purtători de Dumnezeu” unde apare, la loc de cinste, şi un *Auva Isaia*. Este vorba, de fapt, despre Mar

Isaac, episcop nestorian de Ninive din secolul al Vil-lea27 şi despre un mistic monofizit din veacul al V-lea28. Cariera literară a celor doi 11 u se sfârşeşte însă aici: Grigorie

Sinaitul îl citează pe „Isaac Sirul” imediat după Ioan

Scărarul în catalogul lecturilor esenţiale ale isihaştilor29, acesta trecând apoi, împreilnă cu „Avva Isaia”, în *Filocalie*.

Această abilitate de a culege de oriunde (şi fără grija de a consulta un specialist în teologie dogmatică) fragmente

„Folositoare de suflet” poartă, negreşit, pecetea spiritului popular. – în fond, Theodor Studitul supune reformei (*katosuiosis*} ™ un monahism foarte puţin „cult” ca mod de organizare. Călugării bizantini îşi duseseră până atunci viaţa orientându-se în funcţie de un ansamblu de

tradiţii nescrise, transmise pe cale orală, de la maestru la discipol şi, doar pentru unele detalii, în conformitate cu un aşezământ, un *lypikon* variabil de la o mănăstire la alta. Nu există, ca în Occident, o *regula*, ci o oarecare autoritate, mai degrabă cu

putere de sugestie literară, a scrierilor ascetice – semnate de Pahomie, Vasile cel Mare, Ioan Cassian ori Dorothei din Gaza – înecare bântuie mereu nostalgia anahoretismului şi a deşertultai.

Reforma porneşte din Olimpul Bithiniei unde, în secolul al VIII-lea, idealul de viaţă este cel al „liniştirii” penitenţiale în solitudine (*esuchiăj*, împinsă uneori, ca în cazul lui Ştefan cel Nou, până la completa claustrare şi însoţită întotdeauna de munca manuală. Cenobitismul, traiul în comun (*koinon bios*) este privit aici ca o formă de monahism destul de mediocră. Dar tocmai ea a fost adoptată de Theodor Studitul atunci când, în anul 799, s-a transferat, împreună cu câţiva discipoli, la mănăstirea constantinopolitană a Sfântului Ioan din Stoudion.

În acţiunea sa, Sfântul Theodor se inspiră mai ales din acele scrieri ale lui Dorothei din Gaza şi Vasile cel Mare în care se întrevede elogiul cenobitismului. Cuvintele sale de ordine sunt: înapoi la Părinţi, la sărăcie şi la viaţa de obşte, după exemplul primei Comunităţi creştine din Ierusalim. Corpul disciplinar de practici, extrem de clar formulate, impuse studiţilor este cuprins în *Hupotuposis*? *1*, un *kanon* întru totul echivalent, ca redactare şi scop, cu o *regula* apuseană, dacă nu chiar mai sever şi mai amănunţit. Nimic nu este lăsat la voia întâmplării, totul este prevăzut, preconizat, evaluat, precizat, controlat, interzis, preîntâmpinat şi pedepsit până în cele mai mărunte detalii. Dormitorul este comun; orice obiect de îmbrăcăminte ce nu se află „la purtător” este confiscat de egumen care face, la răstimpuri neanunţate (şi de obicei neaşteptate), un control riguros al fiecărui pat. Veşmintele se redistribuie săptămânal, ca „schimburi”, indiferent de măsură sau stare de curăţenie. Este interzisă posesia

oricărui lucru inutil: bri-cege, bibelouri, bani, amintiri personale, amulete, ace de cusut etc. Munca manuală este generală şi obligatorie şi nu are rolul, tradiţional, de a contribui la detaşarea Interioară şi de a înţep pocăinţa; ea trebuie să fie productivă şi efleientă pentru că, principial, e depusă în folosul săracilor. Munca este „liturghia călugărului”, criteriul

fundamental după care se măsoară zelul său religios şi stadiul său de convertire. În sfârşit, proba cea mai dură, *exagoreusis*: „fratele” trebuie să dea zilnic socoteală „părintelui spiritual” despre toate gândurile sale, fie ele şi neînsemnate; nu este vorba despre mărturisirea sacramentală a păcatelor, ci despre etalarea cotidiană în faţa superiorului ierarhic a absolut tot ce-i trece călugărului prin minte (în mănăstirile feminine aflate sub îndrumarea lui Theodor Studitul, „maica spirituală” se întreţine cu preotul, duhovnic după fiecare spovadă a unei „surori” pentru a verifica permanent cât de sinceră este aceasta din urmă în *exagoreusis32*). Pentru încălcarea regulii, pedepsele merg gradat de la metanii până la carceră şi punere în lanţuri. Se pedepsesc: munca prost făcută, discuţiile fără rost, vorbele spuse pe furiş, aflatul într-un anume loc fără nicio treabă, murmurul, schimbul sau posesia de obiecte, furtul, nesupunerea.

Pare că ne aflăm în faţa descrierii unui regim penitenciar cu neputinţă de imaginat înainte de era totalitarismului. Şi totuşi, succesul regulii lui Theodor Studitul a fost fulgerător şi de durată în lumea spiritualităţii bizanti-no-slave a secolelor al X-lea şi al XI-lea.

Sfântul Athanasie s-a condus după *Hupoluposis* atunci când, după 958, a organizat viaţa anahoreţilor de la Athos care, încă din veacul precedent trăiau grupaţi într-o colonie în jurul unei biserici, adică într-o Javră” (*laura*, *vicus*). Toate aşezămintele monastice (*lypika*) redactate în secolul al XI-lea de către Paul Everghetinos, Pakourianos, Alexios Studitul, Mihail Attaliates sau Simeon Noul Teolog

şi-au luat ca model exemplar opera Sfântului Theodor de la Stoudion.

Începuturile monahismului rus repetă, într-o singură generaţie, întreaga istorie monastică anterioară. Sfântul Antonie (mort în 1073J este un anahoret a cărui vocaţie este ireductibilă, un nostalgic al idealului deşertului: fondează comunitatea de la Pecersk fără niciun fel de sprijin secular şi numai pentru a se refugia imediat în singurătatea unei peşteri. Discipolul şi succesorul său.

181

Sfântul Theodosie (mort în 1074) se arată, în schimb, un admirator al tradiţiei studite. Ocrotit şi încurajat de marii cneji ai Kievului, propovăduitor al muncii istovitoare, el a aplicat în litera ei regula Sfântului Theodor, punând de la sine toată râvna neofitului (se spune că umbla noaptea pe coridoarele Lavrei, cu bastonul în mină, pentru a surprinde şi pedepsi orice act de indisciplină) 33.

Ultimele ecouri ale cenobttismului de tip studit se sting în Bizanţ spre sfârşitul secolului al XIII-lea când, odată cu monahul Nichifor – primul teoretician cunoscut al metodei psihosomatice de rugăciune neîntreruptă –, încep să fie puse bazele renaşterii athonite din veacul al XIV-lea, care va modifica substanţial accentele spiritualităţii orientale. Isihasmul, al cărui prim plan este ilustrat de Grigorie Sinaitul şi Grigorie Palamas, îşi propune drept ţintă*înd umnezeirea omului*, coborând spiritul penitenţial, dominant în secolele VIH-XII. pe treapta de condiţie necesară, dar, în acelaşi timp, preliminară a propriului demers spiritual.

Cum se explică în ultimă instanţă forja de atracţie pe care atleţinut-o, până atunci, regula studită – cu o aparenţă atât de excesivă şi constrângătoare pentru conştiinţa modernă, deprinsă să gândească spiritualitatea numai în termenii celei mai depline libertăţi3” 1? Din ce motive aţi tea. genera ţii de monahi, bărbaţi şi femeuaristocraţi şi oameni din popor, cărturari şi neinstruiţi, au acceptat, şi încă cu entuziasm, să se supună de bunăvoie unui regim de viaţă la care societăţile noastre

n-ar îndrăzni să-i reducă nici pe cei mai înverşunaţi răufăcători? Şi culmea, cu ce argumente şi-a convins Theodor urmaşii că un asemenea trai este „întocmai cu al îngerilor” (*isanghe-likos*)?

Întreprinderea monastică studită este o societate bizantină întoarsă pe dos, adică trecută printr-un proces de convertire de o simetrie absolută. Tot ceea ce are curs în viaţa publică a Imperiului este răsturnat şi transformat, pe cale penitenţială, în opusul său. Arta labirintică a conversaţiei, atât de preţuită de greci, devine schimb de

cuvinte cu funcţie strict utilitară. Frivolităţii şi rafinamentului modei li se opune murdăria şi neglijenţa portului. Trândăvia aristocratică este confruntată cu truda mâinilor. În faţa luxului şi ostentaţiei, este propusă sărăcia desăvârşită. Orgoliul erudiţiei este preschimbat în ignoranţă afişată. Partizanatul, oportunismul, facţionismul şi intriga sunt înlocuite de obedienţa fără limite faţă de superior. Calculul, nesinceritatea, perfidia şi ambiţia ridicate la statutul de virtuţi politice [îi *plus Iraiteurs soni en Gresce*, spune un proverb francez din secolul al XIII-lea) sunt substituite de *exagoreusis*, grija de a nu lăsa nerostit niciun gând. Valorile sociale ca atare sunt invitate la *melanoia*, mănăstirea studita fiind locul unei spiritualităţi socializate, un eşantion convertit al societăţii bizantine. La Stoudion locuieşte un Bizanţ pocăit.

În acest *sefis*, reforma Sfântului Theodor apare investită cu o misiune apostolică. Dar şi cu certă vocaţie utopică. Numai că spiritualitatea nu are, probabil, o dimensiune socială. Ca şi convertirea, rămâne o problemă a conştiinţei individuale. Destinul spiritual al persoanei nu poate fi socotit drept o simplă componentă, alături de altele asemenea ei, a unei spiritualităţi colective, solidare, globale. Isihaştii au înţeles, fără îndoială, caracterul utopic al programului studit şi au luat notă de eşecul acestuia pe termen lung, reaşezând spiritualitatea în intimitatea persoanei: comunitatea nu este mai mult decât calea pe care călugărul o alege pentru a ajunge la îndumnezeire. O

societate, fie şi de monahi, nu poate fi deificată decât prin dizolvarea utopiei într-o ideologie dominantă.

În plus, proiectul, oarecum compensator, de edificare a unei *spiritualităţi sociale poartă* amprenta mediului în care a fost conceput: elita urbană. În marea majoritate a cazurilor, mănăstirile care îşi însuşesc regula studită (sauire sunt întemeiate în spiritul ei) se află în oraşe ori într-o comodă vecinătate cu acestea. Celula socială regenerată spiritual prin *melanoia* trebuie să fie vizibilă şi să funcţio-îeze ca un exemplu. O excepţie notabilă totuşi: muntele ithos, unde idealul deşertului nu s-a stins niciodată cu

183

adevărat, tocmai prin reactualizarea lui devenind posibilă, în veacul al XIV-lea, reforma isihastă.

Aceasta patologie a contradicţiei între înţelegerea *afectivă* şi practicarea *efectivă* a „vierii pustniceşti” va căpăta în Rusia o dramatică evidentă. În cel o sută cincizeci de ani consecutivi morţii Sfântului Sergiu din Radonez (1391), sunt întemeiate 180 de mănăstiri dependente de obştea de la Zagorsk: jumătate din ele în pădurile virgine din Nord, iar cealaltă jumătate în Moscova şi în jurul ei35. Paradoxul indicat de o astfel de geografie spirituală îşi are originea chiar în viaţa sfântului fondator, tensionată între o chemare personală anahoretică şi misiunea publică de îndrumător duhovnicesc al statului moscovit care l-a constrâns să adopte pentru comunităţile sale regula studită, în ceea ce-l priveşte pe Iosif din Voloko-lamsk – restaurator al tradiţiei studite împotriva isihastului Nil Sorski şt „sfânt personal” al lui Ivan al III-lea –, el concepe Rusia ca pe o mare mănăstire în care ţarul exercită toate atribuţiile încredinţate egumenului în *Hupotuposis*, controlând deopotrivă trupurile şi gândurile supuşilor săi, a căror unică datorie e să muncească din greu şi să asculte de superiorii ierarhici, în primul rând de „părintele” suprem din fruntea statului30. Iostf duce regula studâtă până la ultimele ei consecinţe, eliberându-l pe călugăr nu numai de responsabilităţile pentru destinul

său personal, dar şi de orice fel de identitate spirituală proprie, comunitatea fiind singurul subiect legitim al vieţii duhovniceşti: „Tot răul din lume vine din faptul că nu sunt respectate îndeajuns legile. Acolo unde monahii respectă regula, domnesc ordinea, unitatea, unanimitatea şi frumuseţea, iar fraţii trăiesc ca şi cum n-ar avea decât un singur suflet în mai multe trupuri. Fie binecuvântată regula monastică! Cel care o urmează trăieşte ca în Rai, ca şi cum ar fi ajuns în cer; moartea nu-l mai înspăimântă; căci în clipa aceea nu el, ci superiorul sau va da socoteală pentru tot37”.

Nu toţi creştinii orientali aflaţi, din secolul al VIII-lea până în cel de-al XII-lea, în căutarea unei spiritualităţi au crezut cu aceeaşi intensitate că Paradisul înseamnă lipsa

responsabilităţii. Deşi neliniştea cu care fiecare îşi trăieşte soarta este inseparabilă de nevoia de spiritualitate.

Între prezent şi Paradis este situată însă cea mai tulburătoare regiune a destinului: viitorul. A-l cunoaşte dinainte a fost o constantă preocupare a bizantinilor, indiferent de gradul lor de cultură şi de religiozitate, ba şi în Antichitate, viitorul era citit în stele: manuscrisele astrologice copiate de-a lungul Evului Mediu grecesc aproape le egalează ca număr pe cele cu conţinut teologic38. Sau era desluşit pe Chipurile din icoane: împărăteasa Zoe era fericita posesoare a unei imagini a lui Christos Antiphonetes care – povesteşte Mihail Psellos39 – avea darul clarviziunii, prevestind viitorul la cerere prin schimbarea culorilor fetei. Oamenii simpli nu erau mai puţin interesaţi să afle ce le rezervă destinul. În secolele al VIII-lea şi al LX-lea, de o bază populară extrem de largă se bucura un curent eretic descins, probabil, din montanism: potrivit formulei de abjurare10, aceşti *alhinganoi* se bizuiau pe concursul demonilor, practicauntagia şi cercetau aştrii pentru a prevesti viitorul. Astfel de forme, marginale, de esoterism popular nu reuşeau însă să potolească setea de – spiritualitate a celor mulţi.

Cum să-ţi orientezi existenţa după Evanghelie păstrându-ţi, în acelaşi timp, condiţia laică? La această întrebare. Biserica oficială nu avea răspuns. Singura ei soluţie era „sacramentul” monahismului şi, deci, „fuga din lume”. Sinaxarele epocii bizantine, ca şi cele ruseşti, nu înregistrează nici măcar un singur sfânt laic.

Un caz aparte îl formează, fireşte, sfinţii cneji şi sfintele împărătesc Dar chiar şi viaţa acestora, aşa cum e descrisă în literatura hagiografică, este monahală şi organizată în jurul temei pocăinţei. Augustele persoane veghează toată noaptea, îşi plâng neîncetat păcatele, se roagă fără întrerupere, postesc, poartă instrumente de mortificare sub veşmintele aulice şi, de cele mai multe ori, îmbracă schima monahală la bătrâneţe sau măcar pe patul morţii. De fapt, orice încercare literară de a schiţa un ideal spiritual al principelui creştin (protector al săracilor, luptător împotriva necredincioşilor, administrator ai dreptăţii, apărător

185

al văduvei şi orfanului) este imediat absorbită de modelul monastic.

De altfel, Biserica bizantină nu prea pare să fi întreprins vreodată eforturi cu adevărat sistematice de încadrare spirituală, în teritoriu, a masei de credincioşi. Preoţii de mir din zonele rurale erau ei înşişi lipsiţi de orice fel de pregătire religioasă şi constituiau un fel de „proletariat” aflat într-o permanentă migraţie spre marile oraşe, unde practicau comerţul de colportaj, magia sau, pur şi simplu, căutau de lucru ca zilieri41. Nici chiar clerul secular din capitală nu era mult mai spiritualizat: Psellos îşi descrie parohul în culori rabelaisiene, ca pe un mare jucător care frecventa asiduu cârciumile, profitând cu voie bună de toate facilitările oferite de acestea42. În veacul al XI-lea, în condiţiile în care autoritatea imperială începe să trateze cu seriozitate problema formaţiei sacerdotale, educaţia clerului inferior consta din câteva cunoştinţe schematice de Scriptură şi de doctrină, din memorizarea – mai mult sau mai puţin exactă – a Slujbelor şi din

numeroase lecturi „folositoare de suflet”, cu un conţinut în special escatologic43.

La cei mai mulţi credincioşi laici, spiritualitatea era, prin urmare, aproape constrânsă să adopte haina ereziei. Mişcările eretice din Antichitatea târzie avuseseră, mai degrabă, un caracter clitist şi teologic, cu excepţia arianismului care, îmbrăţişat şi impus de principi. Unsese să-devină în unele părţi religie de stat dominantă. Ereziile post-iconoclaste sunt însă de factură populară, încercând să ofere soluţia spirituală refuzată sau ignorată de Biserica oficială: convertirea fără schimbarea stării de viaţă.

Drama Bisericii sfâşiate de criza imaginilor, transformarea creştinătăţii răsăritene într-o cetate asediată de Islam, proasta ocupare a teritoriului de către instituţiile ecleziastice sunt factori ce se difuzează în mediile populare sub forma curentelor milenariste. Populaţia Capadociei trece printr-o *metcuxoia* colectivă atunci când un oarecare Petru se proclamă Christos venit a, două oară şi, până a fi lapidat, anunţă iminenţa Judecăţii4. În 91, 1, Gherontiedin

186

Lampe le destăinuie cretanilor, proaspăt eliberaţi de sub ocupaţia musulmană, că el este Messia, stârnind valuri de convertiri45. Veacul al VIII-lea este martorul triumfului pavlichianismului printre creştinii din Asia Mică; în ciuda măsurilor luate ulterior de autorităţile imperiale (execuţii în masă la începutul secolului al IX-lea 10, deportări menite să realizeze o „purificare religioasă” a Anatoliei), cavalerii Cruciadei a patra întâlnesc încă grupuri întregi de sate eretice. Mai insesizabil şi mai trainic a fost dualismul de tip bogomil, răspândit în secolul al X-lea în toată Thracia şi chiar la Constantinopol, adepţii săi fiind mai ales ţăranii şi preoţii de rând; spre deosebire de pavlichieni, care rupseseră legăturile cu instituţiile ecleziastice, bogomilii afişau, iniţial, o desăvârşită ortodoxie, participând la liturghii şi predicând sătenilor la adăpostul rasei monahale, veşmânt prin definiţie spiritual47. În prima sa fază, mişcarea nu a urmărit,

probabil, decât o „trezire” la valorile Evangheliei a credincioşilor simpli, o promovare a acestora la o spiritualitate pe care Biserica oficială o rezerva cu gelozie numai călugărilor.

Deşi este încă departe de a-şi fi consumat, între secolele al VIII-lea şi al XII-lea, vocaţia creatoare şi capacitatea de invenţie, spiritualitatea răsăriteană toarnă acum în bronz câteva caracteristici ce nu vor mai suferi modificări substanţiale: viaţa duhovnicească nu poate fi experimentată, în stare pură, decât în cadrul monahismului, condiţia laică fiind, în practică, incompatibilă cu o spiritualitate autentică; ţesutul parohial al Bisericii nu are decât o funcţie spirituală *obiectivă*, aceea de a administra sacramentele, o atitudine spirituală *subiectivă* nefiind cu putinţă de realizat decât cu ajutorul unei reguli monastice; Evanghelia şi evenimentul euharistie nu sunt, în fapt, suficiente pentru a genera o spiritualitate creştină general accesibilă, desăvârşirca spirituală cerând o „iniţiere r, o consacrare specială, echivalentă cu un botez suplimentar; spir Ruali. tatea nu se poate actualiza decât în contemplaţie, „fuga din lume” conjugându-se după modelul lui „a fi” şi „a cunoaşte”, niciodată după al lui „a face”; printr-un fel de delegaţie tacită de funcţii, întreaga comunitate participă, într-o

187

oarecare măsură, la roadele împlinirii spirituale a călugărilor; cu acest titlu, starea monastică este socotită „sacră”, având dreptul să se bucure de venerata credincioşilor laici.

Consecinţele practice ale unei astfel de viziuni asupra conţinutului, rosturilor şi limitelor spiritualităţii nu au întârziat să apară în societăţile creştine ale Europei răsăritene şi-i de sud-est. Confiscată de mănăstiri, spiritualitatea a fost înlocuită în viaţa cotidiană a majorităţii de un imaginar religios în care supravieţuiau credinţele păgâne şi se manifestau din plin cele mai diverse superstiţii. O asemenea mentalitate nu era străină nici măcar capetelor încoronate: execuţia Sfântului Ştefan

cel Nou, martir sub Iconoclasm şi precursor al lui Theodor Studitul, a fost amânată, în ultimul moment, pentru a nu se suprapune cu ziua numelui împărătesei din perioada Brumalief, ceea ce ar fi fost privit ca un semn rău48.

Pe termen lung şi din astfel de elemente disparate s-a format însă un soi de spiritualitate populară care nu mai este, dacă-i sunt înlăturate simbolurile, neapărat creştină. „Religiunea, aşa cum s-a realizat în mase, e o creaţie a imaginaţiei populare”, remarca Nichifor Crainic 11. Acest imaginaicolectiv al majorităţi laicilor nu regine din credinţa Evangheliei decât un ansamblu de semne, reprezentări şi practici exterioare, insuficiente pentru a fi utilizate ca materiale de construcţie a unei veritabile spiritualităţi creştine, dar îndestulătoare pentru a consolida o Identitate culturală capabilă să se exprime, în chip ireversibil, numai în limbajul creştinismului oriental. Oamenii din popor, scrie Vladimir Soloviov50, „întrebaşi asupra religiei lor, vă vor răspunde că a fi ortodox înseamnă a fi botezat creştin, a purta pe piept o cruce sau o altă imagine sfântă, a te închina lui Christos, a chema numele Sfintei Fecioare şi al tuturor sfinţilor înfă (jşai în icoane sau ale căror moaşte s-au păstrat, a respecta sărbătorile şi a posti după obiceiurile vechi, a cinsti lucrarea sfântă a episcopilor şi preoJJlor când slujesc în biserică…”

DANIEL BARBU

NOTE

1. Irencc HAUSHERR S.J., *Direction spiritucile cu Orient autrefois*.

Roma, 1955, p. 294.

2. *P.L*. 215, 458.

3. *P.G*. 99, 924 sq.

4. Thomas SPIDLfK S.J., *La spiritualilă de L’Orient chrâtien*. *Manuel systâmatique*, Roma, 1978, pp. 271 – 272.

5. *P.G*. 132, 428.

G. *P.G*. 155, 881.

7. *P.G*. 99, 372.

8. Cf. IOAN CHRISOSTOM: *P.G.* 47.372.

9. Cf. *P.L.* 49, 1Ş8 – 159.

10. TII. SPIDL/K, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualilă russe*, Roma, 195G, p. 89.

11. *P.G.* 99, 1388 – 13S9.

12. *P.G.* 3, 533. – 13. I. HAUSHERR, *Doutes au sujet du „Diuin Denys”*, „Orientalia

Christiana Periodica”, II, I93G, p. 488.

14. *P.O. X*, 604.

15. I. HAUSHERR, *Vie de Symâon* le *Nouucau Viâologien (949 – 1022)*

par Nicelas Stâthalos, „Orientalia Christiana” XII, 1928, p. 96.

16. *Chaiiures pratiques et thâologiques*. Paris, 1957, p. 59 sq.

17. *P.G.* 31, 1417 – 1420.

18. Th. SPIDLfK, *La spiritualită de VOricul chrâtien*. p. 25.

19. I. HAUSHERR, op. cit., p. *LXXIV*.

20. *PG*. 99, 836 – 837.

21. – *P.G.* 100, 1104.

22. Daniel BARBU, *Manuscrise bizantine în colecţii din România*.

Bucureşti, 1984, pp. 24 – 30.

23. *P.G.* 136, 241.

24. Tli. SPIDLfK, op. cit., p. 117.

25. *Commenlaire sur S. Jean*, Paris, 1970, p. 27.

26. I. HAUSHERR, *Direction spiruuelle cu Orient aulrefois*, p. 274.

27. *Idem*, *Dogme el spiniualilă orientale*, „Revuc dăscctiquect de

Mysuquc”, XXIII, 1947, p. 15.

28. ŞiTOCon VAILHE, *Un myslique monophisite*, „Echos d’Orient”. IX.

1906, pp.81 – 91.

29. *P.G.* 150, 1324.

30. *P.G.* 99, 825: din modestie, Theodor atribuie paternitatea reformei unchiului său Platou.

31. *P.G.* 99, 1704 – 1720.

32. *P.G.* 99, 1392; cf. VASILE CEL MARE: *P.G.* 31, 1157.

33. TI). SPIDLfK, *Lesgrandsmystiquesntsses*. Paris, 1979, pp. 31 – 36.

34. Foarte răspândit este astăzi mitul „libertăjii” ce ar caracteriza monahismul oriental, în opozijic cu „teroarea regulii” care domneşte asupra celui occidental.

35.

— Susţinătorii acestui mit nu fac, de fapt.

189

decât să dea o dimensiune istorică – probabil cu rost de justificare – relaxării complete a vierii religioase răsăritene în epoca contemporană. Chiar şi în afara tradiţiei studite, aşezămintele monastice bizantine *Uypiiia*) stat întotdeauna extrem de constrângătoare şi precise, ocupându-se adesea de detalii care n-au trezit niciodată Interesul legislatorilor apuseni: cum trebuie să stea călugării la masă, la ce meniu au dreptul în fiecare perioadă a ciclului liturgic ctc…

35. Th. SPIDLIK, *Ies grands mysuques russes*, p. 100.

36. *Idem*, *Joseph de Volokolamsk*, pp. 139144.

37. *Idemi Les grands mystiques russes*, pp. 11G117.

38. Cf. *Calalagus codicum asirologorum maceorum*. Bruxelles.

18981936, 12 volume.

39. *Clironographie*, I, Paris, 192G, p. 149.

10. P.G. 106, 1033 – 1036.

11, Carolina CUPANE, *Una elasse sociale dhnenticajp*: *ÎI basso clero inatropolilano*, în „Studien zum Patriarchals register von Konstanlinopol”, I, Wlen, 1981, pp. 67 – 74: datele aparţin secolului al

XIV-lea.

2. *Oratoria minora*, Leipzig, 1985, pp. 59 – 62.

13. Paul GAUTIER. *L’adit d’Alexis V Commene sur la răfonne du clerge*, „Revuc des Études Byzantines”, 31, 1973, pp. 165 – 201.

A. Jean GOUIIXARD, *Le Synodikon de l’Orthodoxie*,

„Travaux et Mcmoires” 2, 1967, pp. 303 – 308.

5. *Ibidem*, pp. 180 – 187.

G. Un alt mit cu mare putere de circulaţie astăzi este cel al „toleranţei” creştinismului răsăritean, în opoziţie (iarăşi!) cu cel occidental, născocilor al Inchiziţiei. Înainte însă ca albigenzii să fi venit pe lume. împăraţii bizantini cişugaseră o lungă experienţă în urmărirea şi pedepsirea (cu mijloace violente, nu prin mustrări duhovniceşti) ereticilor. Decapitările în masă (putea fi vorba de *câteva mii* de creziarhi, ca în cazul pavlicliicnilor) şi purificarea religioasă prin dezlocuiri de populaţie erau procedee obişnuite, deşi nu era dispreţuită nici arderea pe rug, folosită şi în Moldova, dar mai ales în Rusia până în secolul al XYW-lea.

7. J. GOUILLARD, op. cit., pp. 63 – 69.364 – 372.

3. *P.G.* 100, 1172. Cele douăzeci şi patru de zile ale Brumalici (24 noiembrie – 17 decembrie) erau marcate cu literele alfabetului, fiecare sărbătorindu-şi ziua în funcţie de iniţială numelui său. În secolul al XI-lea, Christofor din Myulenc mulţumeşte unui prieten pentru dulciurile trimise cu ocazia zilei sale din Brumalia, *Vie Gedichte*, Leipzig, 1903, p. 81.

Icoanele uremii. Bucureşti, 1919, p. 186.

La Russia e la Chiesa universale, Milano, 1947, p. 60.

CUPRINS

Introducere 5

Geneza spiritualităţii medievale (secolul al Uni-Ica – început secolului al X-lea) 8

Întoarcerea la Vechiul Testament... 9

2. O civilizaţie a liturghiei; 13

3. Moralismul carolinglan... 16

4. Religiozitate populară şi spiritualitate creştină 21

n. Epoca monastică şi feudală (sfârşitul secolului al X-lea – secolul al XI-lea) 30

1. Spiritualitatea monastică 35

a) Rugăciune şi liturghie: exemplul dat de Cluny 35

d) Viaţa îngerească şi dispreţul faţă de lume 39

2. Influenta spiritualităţii monastice 47

a) Viaţa profană şi viaţa religioasă 47
b) Lupta spirituală 53
c) Dumnezeu prezent în istorie 58
3. De la Reformă la cruciadă: către o spiritualitate a faptei 60
În Religia vremurilor noi (sfârşitul secolului al XI-lea – începu tul secolului al XIII-lea) G9
1. Noile condiţii ale vieţii spirituale r. 69
2. Întoarcerea la surse: viaţa apostolică şi viaţa evanghelică 75
3. Prefacerile din viaţa religioasă 81
a) Eremitfsmul 83
b) Viaţa canonică... 88
c) Noul monalilsm 93
4. Laicii în căutarea unei spiritualităţi 97
a) Apariţia poporului creştin: cruciade, mişcări evanghelice, erezii 98
b) Laicii în vla ţa religioasă 127
IV. Omul medieval în căutarea lui Dumnezeu. Formele şi conţinu tul experienţei religioase 135
1. Pelerinaje, miracole şi cultul relicvelor 135
2. Artă şi spiritualitate 140
3. O cucerire: viaţa interioară 143
4. La originile misticii occidentale 147
CONCLUZII 153
NOTE 159
BIBLIOGRAFIE 164
POSTFAŢĂ – 167
NOTE 189
191